

LA
FONCTION PRATIQUE
DE LA
FINALITÉ

THÈSE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

MICHEL SOURIAU

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure,
Ancien Pensionnaire de la Fondation Thiers,
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Nancy.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VI^e)

1925

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.

LA FONCTION PRATIQUE

DE LA

FINALITÉ



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA
FONCTION PRATIQUE
DE LA
FINALITÉ

THÈSE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

MICHEL SOURIAU

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure,
Ancien Pensionnaire de la Fondation Thiers,
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Nancy.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VI^e)

—
1925

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.



LA FONCTION PRATIQUE DE LA FINALITÉ

INTRODUCTION

Le problème que nous nous posons est le problème moral, sous sa forme la plus simple : nous cherchons une règle ou un ensemble de règles propres à diriger notre conduite, comme celle de tout être agissant. Propres à la diriger, c'est-à-dire telles qu'il vaille mieux les suivre que non pas, et aussi telles qu'il suffise d'en admettre le bien-fondé pour ne pouvoir s'empêcher de les appliquer ; bref, bonnes et efficaces. La pensée que tant d'hommes se sont posé avant nous la même question ne saurait nous décourager ; nous devons au contraire nous féliciter de profiter, dans une certaine mesure, de tant d'expériences.

Certes, le problème moral a ceci de spécial qu'il implique à chaque fois un recommencement : une génération ne peut le résoudre au lieu et place de la suivante, comme elle le fait pour telle ou telle préoccupation matérielle ; ce qui tient, en partie à ce que la plupart des expériences intimes sont perdues à la mort, et dès avant, par suite de la difficulté de les communiquer ; en partie à ce qu'il y a une lacune

entre la connaissance d'une règle et son application. Et ceci met en question la faculté que nous aurons de recourir aux expériences antérieures, comme de transmettre utilement la nôtre dans la mesure où cette transmission serait profitable.

Mais c'est déjà progresser que de définir une difficulté. Il nous faudra choisir dans le passé des exemples tels que l'essentiel de ce qui peut instruire et guider soit parvenu jusqu'à nous ; aussi, comme on ne peut s'assimiler à une conscience qu'autant qu'elle en fournit elle-même les moyens, négligeant les biographies dont le renom d'édification, si bien fondé puisse-t-il être, ne s'applique qu'à leurs contours extérieurs, consulterons-nous les esprits qui ont expressément communiqué à la postérité leurs inquiétudes et leurs découvertes morales. Or l'examen de ces expériences ne nous assurera quelque supériorité sur elles que s'il nous dispense de recommencer leurs fautes pour notre propre compte ; nous éviterons donc le second obstacle prévu en comparant, à chaque fois, la règle et l'application, c'est-à-dire en observant dans quelle mesure les principes admis, à supposer qu'ils aient bien été appliqués par leur auteur, ne l'ont pas déçu.

Mais ce sont encore là conditions purement négatives ; de telles recherches nous fourniront des matériaux divers, et probablement contradictoires ; rien ne nous assure qu'en critiquant toutes les causes d'erreur nous devons nous trouver à la fin devant un résidu positif. Or nous nous proposons, non seulement d'examiner des expériences et d'en éliminer les insuffisances, mais d'aboutir à des règles efficaces que nous puissions transmettre à notre tour. Ou bien donc notre entreprise est irréalisable, hypothèse que nous ne saurions écarter *a priori*, ou bien il existe des principes qui se peuvent appliquer du seul fait qu'on les reçoit : et c'est là supposer qu'ils sont indépendants de toute autre chose, c'est-à-dire qu'il y a une morale pure. Il suffit de

régler sur cette condition notre méthode de recherche pour trouver une telle morale, si elle peut l'être.

Chercher une morale pure, c'est éprouver par l'action des règles de conduite uniquement fondées sur la propriété de pouvoir diriger cette même action. Seule une telle épreuve, que nous appellerons, avec un philosophe moderne, expérience morale¹, sera à la rigueur concluante, et nous avouons y avoir puisé, personnellement, presque toute la substance et toute la valeur auxquelles peut aspirer le présent essai.

Mais la caractéristique la plus précieuse d'une morale est, tout en sortant de l'individu, de ne pas être seulement individuelle ; et donc, nous y revenons, de pouvoir être transmise : une morale transmissible est une morale universellement valable ; pour qui a mesuré les diversités infinies de l'individu lorsqu'on le compare à deux moments de son existence, à plus forte raison si l'on observe deux hommes, même appartenant à un seul temps et à un seul pays, la possibilité qu'un principe moral reste efficace d'une génération à l'autre ou passe d'un pays à l'autre ne peut s'expliquer que par l'immanence, en tous les individus, d'un ordre de principes plus profond et plus stable que l'individualité elle-même.

Or s'il fallait, pour nous assurer qu'une morale répond à ces conditions, tenter d'abord de la transmettre, nous tournerions dans un cercle. Mais la difficulté peut être évitée : il suffit de vérifier que tels principes, dont nous avons éprouvé en nous-mêmes l'efficacité, nous les retrouvons comme un héritage d'autres pays et d'autres temps, et que nul moraliste, quelle que fût son ingéniosité dogmatique, n'a pu appliquer pratiquement sa propre doctrine que dans la mesure où elle se confondait avec ces mêmes principes. Une telle enquête, si elle aboutit, et à la condition d'en-

1. Cf. Rauh, *L'Expérience morale*, 2^e éd., Paris, 1909, en particulier le chapitre III (L'Action morale) et p. 226-229.

traîner la modification de ce qui, dans notre propre expérience, ne pourrait se concilier avec ses résultats, permet tout comme un apostolat d'éprouver une morale. Et c'est aussi la voie que nous avons suivie ; elle revient à adapter à la nature spéciale des questions pratiques la méthode de critique historique aujourd'hui classique en philosophie spéculative.

Nous retrouvons ainsi, affermi par la certitude qu'il était indispensable, le point de départ que nous nous étions d'abord assigné. De plus, nous possédons, abstraction faite du contenu positif des règles que nous voulons éprouver, un guide pour le choix des exemples qui exerceront notre critique : ne nous apporteront en toute certitude des résultats positifs que les systèmes dont l'*action* a fourni, à elle seule, tous les éléments moraux. Or la réflexion est le premier besoin de la philosophie ; lorsque les problèmes pratiques s'offrent au philosophe, ils ne viennent qu'en second lieu, et doivent combiner leur solution à des solutions déjà prêtes pour d'autres problèmes. Aussi, dans un système parfaitement harmonieux, est-il difficile de discerner, même au milieu des principes pratiques, ce qui vient des expériences actives et ce qui vient de la spéculation abstraite. Il est donc à craindre que de tels principes, imparfaitement adaptés à l'expérience morale, n'aient pas joué de rôle dans la vie de leurs auteurs ; ou, s'ils en ont joué un, qu'il n'ait consisté à éloigner ceux-ci de l'action, ce qui rendrait toute vérification impossible. Dans le cas seulement où une contradiction, insoluble sans une modification profonde du système, oppose les principes spéculatifs aux principes pratiques, nous devons présumer que les seconds ne doivent leur origine qu'à la recherche effective d'une ligne de conduite. Or c'est le cas, nous le verrons, de la philosophie de Maine de Biran. « Depuis que j'ai été conduit, par mes propres idées, loin de ces systèmes [matérialistes], écrivait-il un jour, je n'ai eu aucune prévention pour quelque

conséquence arrêtée à laquelle je voulusse arriver, aucune prévention pour les matières de foi ou d'incrédulité. Si je trouve Dieu et les vraies lois de l'ordre moral, ce sera par bonheur et je serai plus croyable que ceux qui, partant de préjugés, ne tendent qu'à les établir par leur théorie¹. » Le lien des principes et de l'action devra donc être, dans son cas, particulièrement étroit, et confirmer qu'ils ne proviennent point de la spéculation, ou, s'ils en ont dépendu, que dans la forme finale où ils la contredisent, ils s'en sont détachés.

Peut-être pourrait-on trouver les mêmes conditions réunies chez d'autres philosophes ; mais la philosophie spéculative de Maine de Biran a par elle-même un autre avantage. Elle est, comme nous le verrons, purement empirique ; et quelles que soient les objections que suscite une telle doctrine, elle fournit un point de départ indiscutable : l'expérience, sur l'interprétation de laquelle on peut ensuite réfléchir. En ce qui concerne la pratique, ce point de vue est particulièrement favorable à notre examen, car il fournit une définition provisoire de ce dont nous voulons chercher les règles : de l'*activité*. Sans doute rectifierons-nous cette définition, mais il fallait d'abord la posséder, sans préjuger d'aucun postulat doctrinal autre que le désir de n'en pas avoir. Les difficultés personnelles que Biran a rencontrées lorsqu'il voulut s'appuyer sur un principe légitime de conduite conforme à sa philosophie dégageront les exigences de la pratique ; si enveloppées soient-elles encore, elles nous orienteront vers une autre philosophie : celle de Kant ; car Maine de Biran lui-même s'est pratiquement orienté vers elle. Mais nous saurons, de la sorte, que la pratique doit s'appuyer sur Kant indépendamment de tout argument spéculatif ; nous saurons aussi ce que nous voulons précisément trouver chez lui.

1. Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, publ. par Naville, 3^e éd., Paris, 1874, p. 166 (*Pensées*, année 1815).

Pourrons-nous en rester là ? Notre recherche a une double exigence : la légitimité et l'efficacité. La première se trouvera pleinement satisfaite par une partie de l'œuvre de Kant, et nous fournira la notion d'*autonomie*. Nous ne pourrions découvrir les principes de la seconde, à la suite d'un examen purement pratique du rapport entre la philosophie de Kant et sa vie, qu'à l'état enveloppé, dans une autre partie de son œuvre, et qui se concilie malaisément avec la première : ils sont fondés sur la notion de *finalité*. Il nous faudra donc, après avoir trouvé dans la *sainteté* une formule de conciliation provisoire dans laquelle la finalité absorbe l'autonomie, étudier le rôle pratique de la finalité chez un philosophe qui l'ait admise comme principe explicite, sinon comme principe suffisant ; et c'est Renouvier qui a tenté de corriger Kant en ce sens.

Or la finalité apparaît, selon Renouvier, avec des propriétés essentielles qui ne se laissent pas concilier avec toutes les notions spéciales qui caractérisent les diverses morales, en particulier avec celle de liberté empirique, que cet auteur tente de combiner avec elle. La première absorbe la seconde, et, si l'on va au fond des choses, n'en laisse rien subsister : car cette liberté est identique à l'activité empirique sur laquelle Maine de Biran cherchait en vain à s'appuyer. La finalité ressort donc de l'échec du néo-criticisme avec un sens plein et autonome : celui d'une hiérarchie universelle des tendances ; et nous savons sous quelle condition elle peut par elle-même réaliser la sainteté kantienne : il lui faut se séparer absolument des éléments humains que Renouvier mêle encore à sa définition, et qui expliquent le rôle secondaire que lui a également assigné la morale de Kant.

Ne trouvant chez aucun psychologue contemporain une définition exclusivement finaliste des tendances, nous serons contraints, dans une seconde partie, d'aller personnellement à la recherche de cette finalité pure qui assemble en

elle toutes les exigences de la morale. Or il faut tout à la fois la dégager de l'humanité et préciser son rôle dans l'expérience, puisqu'elle doit fournir des règles à l'activité humaine. Nous serons donc conduits à discerner, analytiquement et synthétiquement, l'armature finaliste de l'humanité, dont nous tenterons de montrer sur quelques exemples qu'elle s'adapte plus étroitement à l'expérience que l'empirisme lui-même ; c'est ainsi que nous pourrions concevoir la relation de la finalité à la conscience et au corps, en ramenant la définition de l'homme, aussi bien physiologique que psychologique, à celle du *temps*, et en examinant le rapport de la morale au temps, d'abord chez Bergson, qui les identifie, puis chez Spinoza et chez Malebranche, qui les séparent progressivement. Nous aboutirons en dernière analyse au postulat essentiel de toutes les religions : au désir de l'éternité, désir qui se fonde sur l'action efficace de cette éternité même, c'est-à-dire en style chrétien sur la grâce. Ce principe, qui unit par hypothèse légitimité et efficacité, est l'aboutissement essentiel de la finalité ; il se suffit à lui-même ; et l'utilité principale de la notion de finalité est de le situer exactement par rapport à la spéculation scientifique, avec laquelle nous verrons qu'il est désavantageux pour la morale comme pour la science de vouloir à toute force le combiner ou le confondre. Un plus ample développement des règles qui en résultent et des doctrines qui s'y rattachent dépasserait les limites d'une enquête de principe. Mais une attitude moins nette à l'égard des morales actuelles nous maintiendrait, par crainte des objections, en deçà de ce que l'on doit attendre d'une étude sur les fondements de la pratique. Cherchant en toute sincérité ce que postule le mot *morale*, nous nous sommes posé pratiquement l'éternelle question : « Que dois-je faire ? » Nous avons utilisé des expériences philosophiques que l'on ne saurait récuser *a priori*. A moins de se refuser à résoudre le problème moral, ce qui serait encore adopter une

attitude pratique, et cette fois injustifiable, l'attitude finaliste avec la solution précise que nous lui trouvons apparaît seule satisfaisante.

Que si l'on trouve quelque différence entre notre conception de la finalité et la finalité traditionnelle, laquelle a d'ailleurs des aspects fort divers, nous pourrions objecter que la présente recherche n'envisage la finalité que dans sa fonction pratique. Mais il faut se demander si ce n'est pas pour l'avoir dépouillée de cette fonction que certains penseurs, comme Descartes et Spinoza, sans la nier, l'ont dissoute au point qu'elle ne joue plus aucun rôle dans leur philosophie ; que certains autres, comme Aristote et Leibnitz, l'ont, au contraire, chargée de tant de missions différentes que l'on ne sait plus ce qui lui est étranger ; et qu'enfin d'autres, comme les positivistes, ont excipé de ces inconvénients opposés pour la rejeter nommément. C'est un débat dans lequel nous n'entrerons pas, parce qu'il devient inutile si, tenant compte des expériences pratiques de Biran, de Kant et de Renouvier, on assigne à la finalité le rôle précis auquel nous proposons de la consacrer.

Une dernière remarque est nécessaire. Nous n'envisageons à aucun moment, pas même lorsque nous discuterons le rôle de l'idéal social dans la morale de Kant et de Renouvier, le problème politique. C'est le problème moral qui nous occupe, et bien qu'il n'ait rapport qu'à l'individu, il est assez vaste pour se suffire. — Certes, si la notion de finalité est pratiquement universelle, elle doit pouvoir dominer la société comme elle domine l'individu ; ces deux réalités se mêlent, et, en lisant le présent essai, on apercevra peut-être, autour de chaque point de vue individuel, comme un halo social : la conception de l'autonomie, la justice selon Renouvier, sont des problèmes politiques autant que moraux ; bien plus, en réduisant l'humanité individuelle au temps, auquel se réduit aussi l'histoire uni-

verselle, nous avons envisagé un cadre commun pour les deux ordres de problèmes ; mais nous n'en avons abordé qu'un, et n'avons prétendu en résoudre qu'un. L'homme agit, ou comme individu, ou, lorsqu'il est responsable, comme membre d'une collectivité ; c'est en tant qu'individu que nous l'avons étudié ; et lorsque, comme Kant, il oscille entre un idéal social et un idéal de sainteté, il est possible de discuter la valeur de ces deux points de vue sous l'angle moral, comme d'examiner une règle morale sous l'angle social. La tendance *pratiquement universaliste* du présent essai est assez marquée pour qu'on ne puisse croire que, si nous abordions un jour le problème politique dans le même esprit, la société dût être subordonnée à la personne du fait de notre méthode.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

MAINE DE BIRAN : LA MORALE ET LE MOI

I. — LE MOI ACTIF ET L'EMPIRISME.

La préoccupation initiale de Maine de Biran ne fut nullement pratique. Les inclinations et les habitudes de son esprit, sans doute favorisées par l'isolement où l'avaient contraint les événements révolutionnaires, le ramenaient sans cesse vers la philosophie, dont il considérait que la vie active l'éloignait¹. Des éléments de la conscience, c'est la faculté de penser qui fixa d'abord sa réflexion philosophique² ; et lorsque sa doctrine originale fut constituée, c'est-à-dire vers 1812, elle était cristallisée autour d'une question posée en 1806 par l'Académie de Berlin, et dirigeant l'attention, « dans la recherche de l'origine et de la réalité des connaissances humaines », vers les « faits primitifs du sens intime, sur lequel repose la science des prin-

1. Maine de Biran, *Œuvres inédites*, publiées* par E. Naville, Paris, 1859, t. I, p. 29.

2. Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, an XI. Réimprimé par V. Cousin, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1841, t. I, p. 9-307, et par P. Tisserand, *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, 1922, t. II.

cipes, et qui peuvent seuls servir de base au travail de la raison ¹ ».

Parmi les systèmes, ses tendances propres, favorisées sans nul doute par l'éducation idéologique de l'école de Condillac, le poussaient à choisir l'empirisme. Nous ne pouvons critiquer, avant examen de la forme que lui a donnée Biran, le principe même de l'empirisme, qui ajoute à l'évidente nécessité de prendre toujours appui sur l'expérience, l'hypothèse discutable qu'il est impossible et inutile de s'en détacher ². Mais il convient dès maintenant de noter que, dans cette formule d'ensemble, deux variantes sont possibles : l'une, celle de Hume et de Condillac, cherche à reconstituer tous les états de conscience à partir des sensations, par une complication progressive qui s'arrête à la limite où l'invention dogmatique commencerait ; l'autre, celle de Biran, cherche, également en deçà de cette limite, les deux pôles extrêmes, actif et passif, entre lesquels tous les états de conscience s'échelonnent, selon leur degré de participation à l'un ou à l'autre ³. La première revient à établir des degrés dans l'expérience et à considérer certains faits comme « plus empiriques », pour ainsi parler, parce que passifs ; bref, à nier l'activité, qui est cependant donnée, pour la reconstruire à l'aide d'un critère qui, ou bien n'est pas lui-même empirique, ou, s'il l'est, interdit de sortir de la sensation pure et nie le sujet qu'il veut construire ⁴. La seconde revient à compléter l'expérience exté-

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 26.

2. Cf. L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, Paris, 1922, p. 3.

3. Cf. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, éd. Tisserand, p. 20-69 ; toute la deuxième section et p. 298 et suiv. Sur la divergence de Biran et de l'école idéologique, cf. *ibid.*, p. 59-63, note ; Biran se réclame, toutefois, pour la distinction de l'activité et de la passivité, de Destutt de Tracy, cf. *ibid.*, p. 22, note. Cf. aussi *ibid.*, Introduction de l'éditeur, p. vii-xxxi.

4. Cf. la critique de Condillac par Biran dans l'*Essai sur les Fondements de la Psychologie*, *Œuvres inédites*, t. I, en particulier p. 186 et 194.

rieure par l'expérience intérieure ¹, c'est-à-dire à placer sur le même plan tout le contenu de la conscience ; une notion, si éloignée soit-elle de la passivité sensible, est, en effet, toujours un fait, sous la réserve, fréquemment opposée par Biran aux concepts qu'il juge dogmatiques, de pouvoir être effectivement pensée. Des deux formes, il n'y a pas de doute que la seconde, celle de Biran, parfois considérée comme moins pure que le sensualisme, ne soit seule, au contraire, radicalement empirique. Et c'est au sort du biranisme que doit légitimement se lier celui de l'empirisme en général.

Pour satisfaire tant à des curiosités étrangères ² qu'à la nécessité d'appuyer sa philosophie sur des faits, Biran tente de prouver l'existence du Moi, c'est-à-dire de déceler empiriquement cet élément actif dont il a discerné la présence et qui constituera le point de départ de sa philosophie pratique.

Le Moi, c'est lui-même au moment où il se pose cette question : « Que suis-je ? » ; c'est cela qui s'interroge, qui pense. Et Biran, en s'attachant au problème cartésien de la nature de la pensée, le renouvelle en le transportant dans le domaine de l'empirisme radical qu'il a découvert. La critique qu'il fait du *Cogito* marque donc un progrès sur ce qu'elle critique, et fait profiter la psychologie biranienne de ce progrès. Biran remet en question que le Moi soit une substance pensante ; il sait que le mot de substance entraîne avec lui le germe de toute la métaphysique cartésienne. Or, du Moi qui pose la question on ne peut affirmer que ceci : c'est qu'il la pose ; cette question est un acte qui s'apparaît à lui-même, rien de plus, et le Moi pensant est, parmi les données phénoménales, ce qui accomplit cet acte. En épurant le *Cogito* de l'idée de substance ³, Biran, au total, utilise

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 131-132.

2. Cf. plus haut, p. 11-12.

3. Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, *Œuvres inédites*, I, p. 150 et suiv., et *De l'Aperception immédiate*, éd. Cousin, III, 7-13.

mieux que Descartes la notion de *tabula rasa*, puisqu'il la dépouille davantage, ce qui est le seul mode de perfectionnement dont elle soit susceptible.

Il ne serait pas possible d'aller plus loin dans l'étude de l'activité si l'on n'en découvrait un cas typique; le cherchant, Biran ne retombe pas dans l'apriorisme dissimulé de Condillac. Ce cas n'est pas un élément plus simple avec lequel il cherche à composer les autres; au contraire: tout ce que nous pouvons percevoir, sentir ou concevoir nous étant également donné à titre de fait, « il n'y a de fait pour nous qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distinct ou séparé d'elle¹ ». Un fait qui est pour nous, c'est-à-dire un fait conscient, implique donc une dualité, dont l'un des termes est le *moi* conscient, maître de soi, et l'autre l'impresion qui le modifie dans l'occasion². Si donc le *moi* se retrouve dans le « fait primitif de sens intime », ce ne sera pas un privilège de ce fait spécial, mais une nécessité de sa nature consciente³. Le fait primitif aura seulement l'utilité de préciser l'essence du *moi* en l'opposant d'une manière particulièrement nette à ces éléments extérieurs auxquels il est toujours lié. Loin d'être un fait simple, c'est, dans une conscience nécessairement composite, le cas typique du fait double.

Le fait primitif, pièce essentielle de la philosophie spéculative biranienne, choc du *moi* contre quelque chose d'extérieur à lui, consiste dans l'effort volontaire opposé à la résistance du corps⁴; d'où il appert que le *moi* agissant est

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 38-40.

3. Cf. *ibid.*, p. 141: « L'homme ne perçoit et ne connaît rien, à proprement parler, qu'en tant qu'il a conscience de son individualité personnelle, ou que sa propre existence est un fait pour lui-même, enfin qu'il est *moi*. Le sentiment du *moi* est donc le fait primitif de la connaissance... »

4. *Ibid.*, p. 208.

incorporel. Mais qu'est-il enfin par lui-même ? A vrai dire, seule est possible l'analyse du terme organique de la relation moi-corps, parce que seul ce terme est composé, et peut être examiné d'un point de vue extérieur ; la volonté active, par contre, n'a guère que des déterminations négatives : elle est la partie non-organique du fait primitif. Pourtant ces déterminations mêmes peuvent être précieuses. Suivons pas à pas les manifestations physiologiques de l'action volontaire, depuis le cerveau où nous dirons qu'elle débute, bien qu'une localisation du terme *moi* ne puisse constituer qu'une image ¹, jusqu'aux muscles qu'elle met en mouvement.

La manifestation initiale, ou « débandement du ressort central sur les nerfs », constitue un premier « instant », presque inaperçu, parce qu'il se confond avec l'instant immédiatement consécutif de la contraction du muscle ², et aussi parce que l'inertie du système nerveux est trop mal différenciée pour donner naissance à une impression nette de résistance. On peut s'étonner qu'un fait, non pas simple à vrai dire, mais entre les deux éléments duquel il n'y a nul intervalle de temps, nulle succession ³, puisse se diviser ainsi en deux « instants ». Mais il n'y aurait là contradiction que si les deux termes du rapport s'en trouvaient séparés. « Pour qu'ils pussent l'être », remarque Biran, « il faudrait, dans l'hypothèse physiologique prise pour symbole, que l'action immédiate exercée du centre sur les nerfs moteurs fût accompagnée d'une perception interne particulière, distincte et séparée de la sensation musculaire ; mais alors, la même perception interne consisterait dans un autre rapport encore plus intime entre la force hyperorganique

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 211.

2. *Ibid.*, p. 212.

3. Cf. Biran, *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, *Œuvres inédites*, t. III, p. 476, et *Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion*, éd. Cousin, t. IV, p. 378.

exercée du centre et les nerfs sur qui elle agit immédiatement. Ce serait donc l'inertie nerveuse qui remplacerait en ce cas l'inertie musculaire, et il n'y aurait rien de changé dans le caractère de ce fait primitif¹. » Donc, ou bien le fait primitif a lieu dans sa totalité à l'instant 2, l'inertie musculaire, qui s'oppose à la manifestation centrifuge de l'activité du *moi*, se révélant en retour par les sensations centripètes de contraction ; ou bien il a déjà eu lieu tout entier à l'instant 1, l'inertie nerveuse, qui s'oppose au début de l'action, se révélant au *moi* par une espèce de perception obscure. Et puisque l'activité du *moi* prend conscience d'elle-même quel que soit le point de l'organisme où elle rencontre une résistance, il n'est même pas nécessaire de considérer la manifestation nerveuse et la manifestation musculaire comme exclusives l'une de l'autre ; on peut fort bien imaginer, pour autant que cette image a un sens, que le fait primitif apparaisse dans les centres nerveux et se propage vers les muscles, prenant une netteté croissante à mesure que le *moi* hyperorganique rencontre une résistance plus caractérisée : s'il y a là succession, ce n'est pas entre les deux termes du sentiment de l'effort, c'est entre différents aspects de ce sentiment, et dont chacun comprend simultanément un terme actif hyperorganique et un terme passif organique.

Doit-on conclure que le *moi* puisse véritablement se déplacer dans l'espace ? Certes non, puisque le sentiment de l'effort dans son ensemble est le fondement de la localisation spatiale, donc lui est antérieur. Des deux termes du fait primitif, en effet, l'un, le terme organique, bien que toujours intérieur, est variable selon la direction de l'influx nerveux vers tel ou tel système musculaire² ; et c'est de cette divergence que dérive la localisation intérieure, d'où dérive à son tour la localisation extérieure³. L'autre, « l'in-

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 216.

2. *Ibid.*, p. 236-237.

3. *De l'aperception immédiate*, éd. Cousin, III, p. 93.

dividualité ou l'unité du sujet permanent de l'effort, se manifeste par son opposition même avec la pluralité et la variété des termes mobiles ». La multiplicité des actes qui constituent la perception de l'étendue a pour effet d'isoler davantage le *moi* et de préciser son incompatibilité avec toute détermination spatiale.

Il faut pourtant que ce sujet, cause active du fait primitif, auquel est suspendue toute la vie psychique et intellectuelle, ait quelque détermination positive. Car, sans lui, le terme passif de l'effort resterait placé hors de notre propre conscience, et ne nous appartiendrait même plus, comme il arrive lorsque nous souffrons en dormant¹. « Avant le *moi*, ou sans lui, il n'y a point de connaissance actuelle ni possible. Tout doit donc dériver de cette source première ou venir s'y rallier². » Si donc la volonté est source de la conscience, c'est parce qu'elle s'apparaît à elle-même avant le fait primitif : « Au moment où la volonté, la force motrice va s'exercer, où un effort est déterminé, et même le premier effort voulu, il faut que l'énergie de la cause emporte avec elle une sorte de pressentiment ou de prévoyance de succès ; autrement, il n'y aurait qu'un simple désir et point de vouloir³ ».

Encore faut-il qu'on puisse déceler cette sorte de préconscience qui isole le *moi* avant l'effort ; le moment le plus favorable sera sans doute celui où la volonté va s'exercer pour la première fois chez l'enfant ; Biran s'attache, en effet, à en déterminer les conditions physiologiques. Les premières manifestations de motricité sont partielles et n'intéressent pas les centres ; ce sont des contractions *instinctives* qui peuvent éveiller le sens musculaire, mais qui sont excitées dans le système nerveux par des causes « étrangères

1. P. Tisserand, *Essai sur l'Anthropologie de Maine de Biran*, thèse, Paris, 1908, p. 51-56.

2. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 248.

3. *Ibid.*, p. 260.

ou intestines¹ » ; nous les appellerions aujourd'hui des réflexes. Puis, par l'exercice, les actions des différentes parties du corps se coordonnent, les organes de la locomotion s'accoutument à se mouvoir facilement en conformité des déterminations du centre moteur, et celui-ci à déterminer leurs mouvements, qui s'appellent alors *spontanés*. Or, pour Biran, « cette spontanéité n'est pas encore la volonté, ou la puissance de l'effort, mais elle la précède immédiatement. En vertu de la spontanéité de l'action du centre, qui est le terme immédiat ou l'instrument propre de la force hyperorganique de l'âme, cette force, qui ne pouvait apercevoir ou sentir distinctement les mouvements instinctifs, commence à sentir les mouvements spontanés qu'aucune affection ne trouble ou ne distrait. Mais elle ne peut commencer à les sentir ainsi comme produits par son instrument immédiat, sans s'en attribuer le pouvoir. Dès qu'elle sent ce pouvoir, elle l'exerce en effectuant elle-même le mouvement. Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort avec la résistance²... »

Cette hypothèse descriptive revient à attribuer à la volonté, avant que l'effort s'exerce, la faculté de sentir. Ce qu'elle sent, ce n'est pas elle-même, mais un mouvement accompli en dehors d'elle ; cette sensation est accompagnée de la croyance fausse que le Moi en est l'auteur, et de la persuasion vraie qu'il aurait pu l'être. Le sentiment que le Moi a de lui-même revient donc à cette persuasion anticipée, laquelle se fonde sur la nature spéciale de certaines sensations éprouvées : si, en effet, toute sensation pouvait provoquer ce processus, le *moi* deviendrait conscient lors même qu'il n'est pas capable d'effort, par exemple dans le cas de ces mouvements instinctifs auxquels il ne commande pas : il ne se représenterait donc plus tel qu'il est, c'est-à-

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 227-228.

dire en tant qu'activité, et nous ne pourrions parler de conscience de soi. Les sensations qui révèlent le Moi à lui-même signalent un mouvement qui aurait pu être fait par lui. Mais comment distinguer l'un de l'autre le mouvement spontané, qui aurait pu être volontaire, du mouvement instinctif, qui ne pouvait l'être, dans le cas du sens du toucher, par exemple, où l'un et l'autre mouvements provoquent des sensations identiques¹ ? Il faut trouver un cas où les sensations éprouvées ne seront liées à aucun instinct, à aucun réflexe immédiat, et ne pourront apparaître que si la volonté intervient. Or c'est ce qui arrive pour le sens de l'ouïe : purement passif, il n'est pas capable de provoquer ses propres sensations par un déplacement de l'organe sensoriel, comme le peuvent, entre autres, le toucher et la vue. Il faut que, des centres nerveux, partent des ordres adressés à un autre organe, celui de la voix, pour que l'oreille soit frappée d'un son par l'intermédiaire du corps : il y a donc entre ces deux systèmes une liaison organique centrale, « *spontanée* », dans laquelle l'instinct ne peut intervenir. Et c'est aussi l'un des exemples que cite Biran à l'appui de l'affirmation d'une aperception du *moi*². Donc lorsque, pour la première fois, notre voix, en vibrant spontanément, nous fait entendre un son, nous sentons la possibilité de le reproduire ; avec ce pouvoir nous prenons conscience de nous antérieurement à l'effort qui le transformera en action ; il en est ainsi, par la suite, toutes les fois que nous entendons un son, même extérieur, et que nous cherchons à l'imiter ; et c'est pourquoi la voix est, en même temps que l'organe de l'aperception interne, celui du raisonnement³.

Mais une difficulté subsiste, et telle qu'il ne nous semble guère possible de croire à la réalité de cet ingénieux écha-

1. Biran, *Œuvres inédites*, II, p. 228.

2. *Ibid.*, II, p. 228 et suiv., et I, p. 230-232.

3. *Ibid.*, II, 234.

faudage psycho-physiologique : à quel signe reconnaissons-nous, avant que notre volonté se soit encore exercée, qu'un son provient de notre voix, et non de quelque cause extérieure ? A une sensation spéciale de résistance, d'effort, que Biran semble oublier, et qui provient du gosier, de la cage thoracique et de la bouche ; si nous ne l'avons éprouvée, nous ne pouvons nous considérer comme l'auteur du son entendu, ni, par suite, avoir l'intention d'utiliser l'instrument vocal pour reproduire volontairement ce son. Or les sensations spéciales de l'appareil vocal, si elles sont provoquées pour la première fois par un acte volontaire, ne précéderont pas le fait primitif de l'effort, et si elles sont antérieures à la volonté, peuvent tout aussi bien provenir d'un cri instinctif, réflexe, qui ne saurait nécessiter l'intervention de la volonté ni, par suite, lui faire prendre conscience exacte d'elle-même.

Quant au second exemple cité par Biran, c'est celui des cris que nous poussons parfois en dormant, et qui, en nous réveillant, nous montrent que nous en sommes les auteurs par le fait que nous aurions pu les pousser nous-mêmes. Ces mouvements, reconnaît expressément Biran, ne sont pas « accompagnés de l'effort comme ils le sont dans l'état de veille, mais d'un sentiment de pouvoir les faire qui est, en ce cas, le souvenir de cet effort¹ ». Mais pouvons-nous appeler un souvenir : aperception interne ? Or ce sont là tous les faits de conscience du Moi allégués par le philosophe comme antérieurs au fait primitif².

Ainsi, sous quelque angle qu'on le regarde, le Moi pur échappe à l'observation ; il faudrait pourtant qu'il y fût accessible, car fonder l'évidence empirique sur un fait double dont les deux éléments, l'objet et le sujet,

1. Biran, *Œuvres inédites*, I, p. 229-230.

2. Dans tout le traité *De l'Aperception immédiate* (éd. Cousin, III, p. 3-437), Biran semble considérer l'existence du fait primitif comme la justification suffisante de l'aperception, et n'apporte aucun fait nouveau.

échappent à la conscience, c'est la dissoudre au lieu de la justifier. Et l'empirisme en tant que système ne peut résister à une épreuve de ce genre. Devrons-nous pour autant nier la sensation et l'effort ? Non, sans doute, et du point de vue de la science, que la sensation permet de construire, comme du point de vue de la conduite, dont l'effort libre peut être l'auteur, chacun de ces éléments garde toute sa valeur¹. Mais il faut constater que, dans l'hypothèse biranienne, ni l'un ni l'autre pris isolément n'est compatible avec la conscience ; et c'est, au moins en ce qui concerne le Moi pur, principe de l'activité pratique, tout ce qu'il nous importait de noter.

II. — LE MOI ACTIF ET LA PRATIQUE.

Avons-nous, par cette critique, épuisé le rôle du Moi dans la philosophie de Maine de Biran ? Du point de vue spéculatif, oui, et si bien qu'on est tenté de se demander comment Biran a pu, malgré les difficultés auxquelles il se heurtait, ériger et maintenir un système aussi décevant. Peut-être, pour cette raison même, avons-nous trop prouvé ; car, sans vouloir réhabiliter l'empirisme qui ne peut être plus cohérent que ne l'a fait Biran, cet auteur a pu obéir par ailleurs à des préoccupations d'un tout autre ordre, et si hétérogènes à la spéculation psychologique que leur intervention en son plein milieu n'aura fait qu'y apporter le trouble. Ces préoccupations, il suffit de les suivre au cours de la vie du philosophe pour voir comment elles collaborent d'abord à la genèse du système ; puis, poursuivant leur voie en toute indépendance, créent un monde très différent que, plus tard, dans un légitime désir d'unité, Biran tentera, mais en vain, de concilier avec les résultats de son empirisme psychologique.

1. C'est, en particulier, ce qui nous ramènera à l'étude du sentiment de l'effort, lorsque nous serons en possession du principe légitime de l'activité. Cf. plus bas, p. 163-166.

Quelles sont ces préoccupations ? Le premier texte de Biran où apparaisse l'intention d'étudier la notion d'activité est ainsi conçu : « Je voudrais, écrit-il à l'âge de vingt-huit ans, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne ; examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale¹. »

Bien entendu, le souci pratique se présente à lui sous sa forme la plus primitive, la plus simple, et qui est peut-être à l'origine de tous les problèmes, même spéculatifs : la recherche du bonheur². L'une des solutions qui entraînent de sa part le moins d'hésitations est celle (la plus directe) que propose Épicure, et dont il pense, par ailleurs, qu'elle est au fond de toutes les autres, même du stoïcisme³ ; ce qui l'amène à chercher de quelle sorte de bonheur il est capable.

Son naturel est changeant, il le sent, et volontiers se contenterait-il, avec Aristippe, de la joie qui passe⁴ ; mais ce changement même est pénible, et constitue un obstacle à tout plan d'existence même lorsqu'il ne vise qu'à la joie. Jean-Jacques Rousseau avait projeté un traité de l'art de gouverner les sentiments. S'il l'eût fait, s'écrie Biran, « quel service il eût rendu aux gens bien nés qui aiment sincèrement la vertu, mais qui trouvent dans les changements successifs, dans les vicissitudes continuelles de leur être des obstacles infinis, qui les empêchent de suivre un plan fixe et raisonné pour la conduite de la vie. Existerait-il donc un secret pour fixer un être si sujet aux fluctuations ? Je don-

1. *Premier Journal*, éd. Tisserand, Paris, 1920, p. 59.

2. *Ibid.*, Introduction, p. LXXIV.

3. *Ibid.*, p. 97-99.

4. *Ibid.*, p. 61.

nerais volontiers la moitié de ma vie pour le découvrir¹. » Néanmoins cette mobilité de caractère ne se manifeste chez lui qu'entre certaines limites ; il ne se sent pas capable de grandes passions². Et faisant, comme il arrive, un principe de ce qu'il ne peut modifier, il reprend volontiers les arguments stoïciens de Cicéron contre l'idée aristotélicienne qu'il n'y a point de grandeur sans passions : les passions sont des mouvements désordonnés de l'âme, et le vrai courage, celui du sage, est calme³.

Ainsi, de proche en proche, Biran est entraîné à s'étudier avec minutie ; il ne le fait d'abord qu'avec l'arrière-pensée de trouver des recettes de bonheur. Abandonnant les moyens physiologiques aux théoriciens qu'il connaît et admire, en particulier à Bonnet, il se préoccupe de la connaissance psychologique de soi-même, et l'envisage avec la plus grande précision, comme une science susceptible de progresser par collaboration avec la physiologie : il faudrait, pense-t-il, comparer les états intérieurs des différents hommes avec les états physiques correspondants : en rassemblant ces documents, on comprendrait les influences réciproques du physique et du moral⁴.

De plus, ayant éprouvé la vertu bienfaisante du travail, qui raccourcit les journées, mais emplit la vie⁵, Biran attribue au travail particulier qui l'occupe : celui de s'analyser avec toutes les forces de son attention, une vertu de transformation et de perfectionnement qui pourrait bien être toute la morale ; il croit « que le seul qui soit sur la route de la sagesse ou du bonheur, ... c'est celui qui, sans cesse occupé de l'analyse de ses affections, n'a presque pas un sentiment, pas une pensée dont il ne se rende compte à lui-même, attentif à proscrire tout ce qui pourrait contrarier

1. *Premier Journal*, p. 69.

2. *Ibid.*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 132.

4. *Ibid.*, p. 74-75.

5. *Ibid.*, p. 82.

le modèle de perfection qu'il s'est fait¹ ». D'où l'idée que l'attention est une puissance effective par elle-même. « Nous sentons que les choses se passent en nous comme si nous avions réellement la puissance d'agir sur l'organe de nos pensées². » Il suffira donc de l'utiliser pour retenir dans notre esprit certaines idées, leur donner plus d'intensité, augmenter leur effet, car d'elle émane « la faculté par laquelle nous nous portons à certaines actions plutôt qu'à telles autres³ ». Tel est le germe de la décomposition de l'esprit en facultés actives et passives, grâce à laquelle l'empirisme va prendre, dans les ouvrages qui occuperont tous ses loisirs jusqu'en 1812⁴, sa forme définitive.

Ces facultés actives que postule la pratique et que postule aussi l'expérience, Biran a tenté de les identifier à des éléments de conscience, en cherchant à les observer; nous avons vu avec quel insuccès. Réciproquement, il a essayé de faire de la conscience le but et l'œuvre des facultés actives, c'est-à-dire de la transformer par un acte de volonté de façon à l'identifier au « modèle de perfection qu'il s'est fait ». Ce modèle de perfection revient à une autorité telle du Moi volontaire, que tous les états de conscience ne soient que ce qu'il veut, et donc qu'il ait ce privilège sur toute autre faculté de se manifester en chacun de ses actes comme s'il était seul. Bien plus, à s'exercer librement, le Moi doit englober peu à peu les autres facultés; car « la volonté, ou liberté morale, est une force indéfinie, qui peut s'accroître en proportion des obstacles⁵ ». Ainsi, moyennant un effort suffisant, on parviendrait, à la limite, à identifier

1. *Premier Journal*, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 149.

3. *Ibid.*, p. 143.

4. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802); *De la décomposition de la pensée* (1805); *De l'aperception immédiate* (1807); *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1811). Cf. Catalogue raisonné des œuvres de Maine de Biran, *Œuvres inédites*, III, p. 557-568.

5. *Œuvres inédites*, II, p. 215.

complètement la conscience à la volonté, en l'y absorbant. On serait arrivé, par la voie inverse, au résultat même que tentait l'observation : la fusion de l'activité pure et de la conscience. La déception à laquelle mène la théorie du Moi conscient s'évanouirait ; la pratique remplacerait la spéculation défaillante.

Il y a là une interpénétration des préoccupations pratiques et de la réflexion intellectuelle, qui prend sa forme la plus inextricable dans les *Fondements de la Psychologie*. Mais, si proches que soient les deux points de vue, Maine de Biran les distingue encore ; il prend même soin de signaler leur fusion comme une conséquence remarquable de sa philosophie : « il s'ensuit, observe-t-il, que cette grande division admise dans toutes les écoles entre l'*entendement* et la *volonté* est purement artificielle, qu'elle n'a aucun fondement réel dans notre nature ; enfin, que l'intelligence et la moralité humaine reposent sur un seul et même principe. D'où il résultera comme conséquence pratique que les moyens vraiment appropriés à la culture de l'une doivent l'être encore au développement de l'autre, et qu'on ne peut étendre et perfectionner les facultés actives de l'esprit humain, sans développer en même temps tous les germes de sa moralité, et réciproquement, qu'on ne peut féconder ces germes sans exercer ou travailler toutes les facultés actives ¹ ».

Mais n'est-ce pas là, tout en insistant sur l'identité de la psychologie et de la morale (car l'« intelligence » épurée revient à la réflexion du Moi sur lui-même, c'est-à-dire à la psychologie), commencer à attirer la psychologie dans l'orbite de la morale ? Car enfin, ce Moi que l'aperception interne n'atteint jamais, il est présenté maintenant comme un état supérieur, comme un idéal de perfectionnement qui mérite d'être créé ; et, sans discuter le bien-fondé de cette conception, on peut au moins remarquer qu'elle diffère

1. *Œuvres inédites*, I, p. 110-111.

sensiblement de l'empirisme psychologique : le fait se nuance de droit, et l'intelligence, pour s'atteindre elle-même, doit admettre comme centre une faculté qui devrait exister, sans exister encore. « Quand même, avoue Biran, il ne pourrait point y avoir de doctrine psychologique certaine et généralement démontrée, point de science positive et bien systématisée des facultés humaines,... la culture de ce sens ou de cette réflexion, dont on a cherché si vainement à nier ou à dissimuler l'existence, n'en serait pas moins un besoin de notre nature morale. Elle n'en serait pas moins utile et indispensable, même comme exercice propre à développer toutes nos facultés actives, à les diriger ou les approprier à leurs objets ; elle n'en serait pas moins la condition de tout perfectionnement. Quand la psychologie, renfermée dans les limites du *moi* ou de la conscience, ne chercherait pas à se produire au dehors..., elle aurait donc encore un genre d'utilité aussi étendue et bien incontestable. On ne la connaîtrait pas elle-même,... mais on n'en sentirait que mieux son influence, comme celle d'une divinité cachée qui gouverne ou dirige tout sans se montrer¹. »

Il faut donc regarder l'interpénétration de la morale et de la psychologie, à cette époque de la vie de Biran, non pas comme une harmonie parfaite et définitive, mais comme une coïncidence provisoire ; la doctrine du *Moi* conscient, si inconsistante par elle-même, est un moment soutenue par l'armature morale qui bientôt, se développant encore, la déchirera.

Or, quelle est, au moment où il écrit les *Fondements de la Psychologie*, la morale de Maine de Biran ? Elle était en germe dans le *Premier Journal* du philosophe, qui, à côté de ses professions de foi épicuriennes ou même cyrénaïques, à côté de son admiration pour Rousseau, à côté même de

1. *Œuvres inédites*, I, p. 126-127.

polémiques contre les Stoïciens¹, utilise au besoin leurs arguments², et même se représente volontiers le sage conformément à la doctrine du Portique³; si, en opposant Épictète à Montaigne et à Pascal, il ne se pose que pour le principe la question de la possibilité de l'action bonne, c'est néanmoins à Épictète qu'il donne raison⁴. Autant que nous pouvons le savoir, c'est la semence stoïcienne qui s'est seule développée au cours des années suivantes; non pas, certes, par une pratique constante; peut-être même n'est-elle que le correctif désiré, plutôt qu'appliqué, de l'inertie morale et de l'obéissance passive aux suggestions du dehors dont il lui arrive de se plaindre⁵; quoi qu'il en soit, au moment de la rédaction des *Fondements de la Psychologie*, le journal intime nous le montre « vivement frappé par la lecture des maximes de Marc-Aurèle et d'Épictète, venir demander à la philosophie stoïcienne cet art de vivre, cette sage félicité qu'il a vainement cherchée autrefois dans le bien-être des sens⁶. » Et, dans les années qui suivent, non seulement il prouve qu'il est imprégné des formules stoïciennes⁷, mais il adhère expressément au stoïcisme : « Aucun autre système, écrit-il en 1816, n'est aussi conforme à notre nature⁸ ».

Il n'y a donc nul doute que l'étude des systèmes de morale n'ait fait pencher Biran en faveur du stoïcisme, et que l'harmonie d'une morale volontariste avec la psychologie du Moi n'ait influé sur ce choix. Nul doute aussi, à l'accent de conviction du Journal intime, que Biran n'ait cherché sincèrement à mettre en pratique la doctrine

1. *Premier Journal*, p. 189-201.

2. Cf. plus haut, p. 23, note 3.

3. *Premier Journal*, p. 135-136.

4. *Ibid.*, p. 138-139.

5. Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, éd. Naville; 3^e éd., Paris, 1874, p. 131-133.

6. *Œuvres inédites*, III, p. 15.

7. Cf. en particulier *Vie et pensées*, p. 195 (Année 1816).

8. *Ibid.*, p. 192 (même année).

morale qu'il estimait être la meilleure. Mais comme la psychologie biranienne s'est fixée depuis 1812 dans sa forme définitive, comme par suite aucune raison théorique n'a pu pousser son auteur à estimer qu'il s'était trompé sur le rôle de la volonté, et comme, pourtant, il aboutit l'année suivante, nous allons le voir, à cette opinion décourageante, il faut qu'un élément nouveau, à savoir une expérience personnelle, soit venu modifier ses conclusions.

L'année 1817 est marquée chez Biran par un désaveu du stoïcisme aussi formel dans les termes que l'était l'adhésion de l'année précédente : « Cette morale stoïcienne, écrit-il alors, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme, en ce qu'elle prétend faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'excitations qui n'en dépendent en aucune manière; en ce qu'elle anéantit une partie de l'homme même dont l'homme ne peut se détacher¹. » Ce désaveu est définitif; Biran pourra plus tard, soit renvoyer dos à dos les Épicuriens et les Stoïciens ou les Stoïciens et les Chrétiens, soit essayer de les concilier en empruntant à chacun quelques éléments de sa morale; jamais plus il n'accordera au Portique cette adhésion sans réserves des années antérieures². Et la conséquence pratique de ce changement d'attitude est celle-ci : « tout le vice des systèmes de philosophie sur notre nature morale consiste à traiter l'homme comme s'il était tout entier dans sa sensibilité, ou tout entier dans sa raison, tout corps ou tout esprit. Les épicuriens et les stoïciens sont également en défaut sous ce rapport. Il faut faire la sépa-

1. *Vie et pensées*, p. 215-216 (30 septembre 1817).

2. Bien entendu le désaveu de Biran, auquel nous souscrivons dans la forme où il est exprimé, ne porte pas sur tout le système stoïcien; car le philosophe en néglige, à tort sans doute, les éléments physique et rationnel, pour ne retenir de la morale du Portique que ce qui peut être pensé dans le cadre de sa propre doctrine; il déformera d'ailleurs le christianisme selon le même angle, bien que, cette fois, pour essayer de l'absorber. (Cf. les « Notes sur l'évangile de saint Jean », *Œuvres inédites*, III, p. 294-320.)

ration exacte des deux ordres de facultés, et les mener de front dans la pratique et la théorie¹. »

Que s'était-il exactement passé ? Le philosophe seul eût pu le dire expressément, bien que sa déception éclate à chaque ligne de son journal. Évidemment, la sensibilité de l'homme, cette sensibilité organique dont il se plaint jusqu'à son dernier soupir², s'était montrée rebelle à sa volonté. Biran avait senti à nouveau sa « machine intellectuelle et sensible entraînée çà et là par une multitude de petites impressions, et surtout par ses dispositions intérieures, variables et singulièrement mobiles³. » Certes, cet échec ne constituait pas un événement nouveau par lui-même, et ne peut se placer, en tant que fait, à la date de 1817 ; mais l'ensemble des expériences passées, récapitulées une fois de plus par Biran lorsqu'il atteint la cinquantaine⁴, prend enfin pour lui à cette époque toute sa signification désolante. Le philosophe croyait que la volonté avait le pouvoir de modifier notre personne, et, auparavant, de se constituer et de s'affermir en s'exerçant elle-même au commandement du Moi ; il pensait aussi, sans doute, que si tant d'hommes sont faibles, c'est qu'ils ignorent la vraie voie morale, celle que lui, Biran, avait su définir ; et voici que lui-même, sachant ce qu'il cherchait et comment il devait le trouver, rencontrait à chaque tentative de sa volonté le dérivatif fuyant des affections sensibles. Il était contraint d'admettre que la sensibilité balançait exactement la volonté. Comment alors continuer à nommer l'une passive et l'autre active ? La vérité est que le Moi agissant, au lieu de constituer un élément empirique constant, à savoir l'une des moitiés de ce fait primitif dont tous les faits psychologiques sont des variétés, participe, comme disait Platon, du devoir-être plutôt

1. *Vie et pensées*, p. 226 (14 octobre 1817).

2. *Ibid.*, p. 386 (année 1824).

3. *Ibid.*, p. 176 (année 1815).

4. *Ibid.*, p. 206-207 (30 novembre 1816).

que de l'être ; « il arrive que nous sommes par le fait plus souvent passifs qu'actifs, plus automates qu'êtres pensants et réfléchis... — Mais l'activité n'en subsiste pas moins, de droit pour tout le monde et de fait pour ceux qui veulent l'exercer ou qui pensent comme il faut ¹. » C'est en cherchant à l'exercer, ou plutôt à la constituer fermement en lui, que Biran a éprouvé qu'elle était un idéal lointain, non une force cachée à fleur d'âme et prête à jaillir.

Mais peut-être cette leçon n'a-t-elle qu'une portée toute individuelle. On pourrait le penser en lisant les confessions si fréquentes que fait Biran de la faiblesse exceptionnelle de son caractère. La qualité distinctive du Moi est l'unité, par quoi il s'oppose, tout d'abord dans l'exercice de l'effort, à la multiplicité de la résistance organique. Or c'est la multiplicité, la variété, l'instabilité que Maine de Biran éprouve comme constituant l'essentiel de sa personnalité. Dès le début de son journal, sa sincérité l'oblige à cet aveu ², qui se renouvelle, par la suite, presque à chaque page ³. Faut-il en conclure que notre philosophe soit, sur ce point, presque anormal ? Peut-être l'excès, en lui, consiste-t-il dans la douleur toujours renouvelée que lui apporte cette constatation ; et cette douleur provient sans doute, en partie, d'une sombre disposition d'esprit due aux tempêtes politiques, à un deuil cruel, aux responsabilités de la vie publique acceptée à contre-cœur, à la perte de temps des entretiens mondains invariablement suivis de remords, à la fatigue de voyages fréquents, et, par-dessus tout, à la fragilité d'une santé chan-

1. *Vie et pensées*, p. 216-217 (1^{er} octobre 1817).

2. Voir plus haut, p. 23, note 1.

3. Cf. en particulier ce renversement d'une pensée stoïcienne : « Il y a deux choses recommandées par Marc-Aurèle pour conserver la tranquillité de l'âme... ; la seconde, de penser que ce que nous voyons va changer dans un moment ; dès lors, pourquoi s'en tourmenter ? Hélas ! je me tourmente précisément de cette idée que tout change, que je suis moi-même dans un flux perpétuel et que je ne sais où trouver mon point d'appui » (*Vie et pensées*, p. 305. Cf. aussi *ibid.*, p. 246, 260, 273, 278, 280-281, 288, 297, 314.)

celante et à une sensibilité à fleur de peau ; mais c'est un lot qui ne fait pas de Maine de Biran un être exceptionnel ; la cause profonde de sa protestation continuelle est un désir ardent de stabilité, et d'une stabilité dans les sentiments qui est sans doute irréalisable.

Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus particulier dans ce caractère ; mais, si paradoxal que cela puisse paraître, il s'agit d'une particularité à portée universelle : Biran est avant tout un psychologue. Il ne souffre peut-être pas de façon anormale, mais il note sa souffrance ; peut-être n'est-il pas spécialement mobile, mais tous les mouvements de son âme s'inscrivent à mesure qu'ils fuient : la joie, la douleur et même le calme, en sorte que les contrastes se fixent, et même se multiplient : car il note encore les états de transition auxquels son attention seule donne une réalité¹. Si donc cette instabilité, démesurément grossie, est pour lui plus que pour d'autres un sujet de plaintes, il ne s'agit pourtant que de la succession courante des faits psychologiques. Et ces notations minutieuses, qui ont pu l'inquiéter lui-même, parce qu'elles étaient alors nouvelles, sont désormais entrées, grâce à lui et aux développements qu'elles ont pris chez W. James ou H. Bergson, dans la psychologie

1. Exemple, dès la première page du *Journal* : « Combien de sentiments ravissants se sont succédé ! Si je pouvais rendre cet état permanent, que manquerait-il à mon bonheur ?... Mais une heure de ce doux calme va être suivie de l'agitation ordinaire de ma vie ; je sens déjà que cet état de ravissement est loin de moi... Ainsi cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes, qui n'ont aucune stabilité. Ils vont flottant, fuyant rapidement, sans qu'il soit jamais en notre pouvoir de les fixer.... Je m'amuse souvent à voir couler les diverses situations de mon âme ; elles sont comme les flots d'une rivière, tantôt calmes, tantôt agitées, mais toujours se succédant sans aucune permanence. Revenons à ma promenade solitaire. Après m'être livré à cet état qui remplissait mon cœur, lorsque j'ai commencé à revenir à moi le soleil était couché.... Mes pensées ont commencé à se porter sur moi-même, sur l'état de calme que j'éprouvais. J'ai pu me dire : je suis heureux, car un instant auparavant je le sentais sans me le dire. A quoi tient ce contentement, me suis-je demandé ? », etc. (*Vie et pensées*, p. 109-110. On pourrait noter des pages presque identiques chez Amiel et chez Sénancour.)

classique. Il se rendra compte, d'ailleurs, dans les dernières années de sa vie, que ses observations intérieures, en fixant et même en provoquant le changement dont il souffre, l'ont éloigné de l'unité qu'il cherchait. « J'ai été saisi, écrit-il, par des affections vives et désordonnées : au lieu de me raidir contre la pente qui m'entraînait, je m'y laissais aller sans effort, content d'observer l'impulsion et de juger de ses résultats, comme je l'aurais fait à l'égard d'un autre, pareil au médecin qui se féliciterait d'avoir une maladie pour se donner le plaisir d'en observer les circonstances et les signes sur lui-même¹. »

Mais n'est-ce point dire que la tâche de constituer un Moi toujours identique à soi-même, loin de n'avoir été abandonnée par Biran qu'en raison d'une faiblesse spéciale, est, pour tous les hommes, démesurément difficile ? Qu'elle est même rigoureusement incompatible avec la nature du Moi psychologique, telle qu'une observation anormalement perspicace, sans doute, mais parfaitement exacte, peut la révéler ? En ce cas, la seconde justification possible de la théorie biranienne du Moi² s'évanouit à son tour. Non seulement les éléments actifs de l'expérience ne peuvent être donnés à la conscience, mais il ne nous est même pas possible de créer, grâce à ces éléments actifs, une conscience répondant au besoin d'unité qu'ils postulent ; la conscience est de sa nature changeante, et l'activité pratique, si elle tend vers l'unité, si elle peut même la rencontrer, l'atteindra en dehors de la conscience, dans un autre domaine pour lequel elle est faite : domaine de droit et non d'expérience³. « Lorsque, écrit Biran l'année qui précède sa mort, étant déjà fort avancé en âge, j'ai réfléchi à ce but objectif [de notre

1. *Vie et pensées*, p. 318 (année 1821). Cf. aussi *ibid.*, p. 306.

2. Cf. plus haut, p. 24-25.

3. Cf. ce texte de 1817 : « ... Je sais qu'il y a en moi un fond d'idées et de facultés qui, pour ne pouvoir se développer et être opprimées en cet instant même, ne sont pas moins réelles au dedans de moi. J'ai donc toujours présent l'absolu de mon être durable ; autrement je ne

activité interne] et aux tendances de notre nature ou de nos deux natures, j'ai méprisé tout ce qui m'avait le plus occupé auparavant et à quoi j'avais attaché de l'importance et quelque gloire. Je me suis reproché d'avoir employé ma vie à un simple échafaudage, sans m'occuper de l'édifice ou de l'établissement approprié à l'humanité ; mais je me sens un peu vieux pour recommencer la construction ¹. » Bref, la psychologie n'était qu'un échafaudage dont l'« établissement » solide était la morale. Et si l'une et l'autre ont semblé se confondre un moment, Maine de Biran, après un essai loyal suivi d'un échec décisif, s'est rendu compte qu'elles étaient incompatibles ; il cherche donc à donner aux exigences morales une forme que ne démentent plus ses expériences pratiques ; l'édifice hybride qui unissait tant bien que mal la morale avec la psychologie se disloque et doit être reconstruit.

L'auteur des *Fondements de la Psychologie*, admettant la nécessité d'une refonte complète, et quoique « trop vieux pour recommencer », nous a laissé, dans les *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, une ébauche de cette reconstruction. C'est de là, sans doute, que nous allons pouvoir dégager, grâce à l'hétérogénéité des deux courants qui s'y côtoient sans désormais se mêler, la première approximation d'une doctrine morale pure, et qui doit d'autant moins à la spéculation, qu'elle est faite des démentis infligés à celle-ci par la pratique.

III. — LA PRATIQUE ET LE MOI RATIONNEL.

Les *Nouveaux Essais d'Anthropologie* sont formés d'éléments aisément séparables, et qui marquent l'abandon de l'essai de synthèse équivoque que constituaient les *Fonde-*

pourrais juger des variations continuelles de mon être phénoménique. C'est la présence de cet absolu invariable qui doit nous consoler, et si nous y pensions comme il faut, nous ne serions pas si tourmentés par les choses passagères... ». (*Vie et pensées*, p. 233.)

1. *Vie et pensées*, p. 357-358 (année 1823).

ments de la Psychologie. Biran proclame hautement qu'il a renoncé à considérer la nature humaine comme une, et que la composition de son nouveau traité tient compte de cette renonciation ¹. De ces éléments, il est facile de distinguer ceux qui représentent, d'une part, le point de vue moral, purement actif, et qui ne comporte plus la conscience ; de l'autre, le point de vue conscient, et qui n'a plus de prétention à marquer le but suprême de la morale.

La *vie animale*, en effet, aurait compris, si Biran avait achevé sa tâche, tous les éléments de son ancienne psychologie qu'il a cru devoir isoler en constatant que nous ne sommes pas maîtres de notre sensibilité. Or, il ne s'agit pas là d'une simple observation psychologique, qui pourrait enrichir une philosophie empirique. Mais de Biran n'eût jamais pu constater l'impossibilité de maîtriser sa sensibilité, s'il ne l'eût essayé, et ne l'eût jamais essayé, s'il n'eût jugé la sensibilité mauvaise. L'idée même qu'une faculté doive en absorber ou en commander une autre n'a rigoureusement aucun sens dans un système qui distingue les facultés précisément comme la physique distingue les forces : celles-ci se composent sans cesser d'agir comme si chacune était seule ; à leur ressemblance, les facultés de l'esprit ont chacune leur place dans une même psychologie telle que celle de 1812, dont la fonction était de constater leurs combinaisons tout en justifiant leur distinction. Écarter la sensibilité de la psychologie parce que la volonté ne peut l'assimiler signifie que celle-ci aurait dû le faire, et suppose entre les deux facultés une hiérarchie qu'un empirisme cohérent ne saurait admettre ; l'expression même de

1. « Je suis peut-être autorisé plus que qui que ce soit à affirmer qu'il n'y a pas un système unique de la science complète de l'homme, mais plusieurs systèmes vrais à la fois, chacun dans son point de vue, et faux seulement en tant que chacun aspire à être exclusif, à embrasser un être multiforme à l'indéfini sous une seule face abstraite de cette nature humaine totale livrée à nos recherches. » (Introduction des « Nouveaux Essais d'Anthropologie », *Œuvres inédites*, III, p. 355.)

vie animale ne s'explique que par une condamnation, inspirée de la théologie chrétienne¹, pour ce que l'auteur avait plus simplement appelé système affectif² ou vitalité³ dans son premier essai.

La *vie de l'esprit* est le pôle moral, symétrique du pôle mauvais, charnel de la *vie animale*. Négativement elle a pour fonction d'éloigner le Moi de cette *vie animale* où il se perd ; positivement de réaliser en lui l'unité qui répondrait à toutes les aspirations du philosophe. « L'âme qui se trouve unie et comme identifiée par l'amour avec l'esprit supérieur d'où elle émane n'est plus sujette à l'influence de l'organisme, elle ne s'occupe plus de quel côté souffle le vent de l'instabilité, mais elle demeure fixée à son centre, et tend invariablement vers sa fin unique, quelles que soient les variations organiques et les dispositions de la sensibilité⁴. » Mais ce centre nouveau, qui réalise l'unité cherchée, n'est plus le Moi actif, sujet conscient et facteur essentiel de l'effort ; sans s'opposer à lui, il le transpose sur un plan plus élevé : il « n'est pas l'homme concret, mais la partie divine qui est en lui et qui tend à se rejoindre à sa fin, à la source d'où elle émane⁵ ». Ainsi, la pleine détermination de la *vie de l'esprit* ne se concilie pas plus que l'isolement de la *vie animale* avec l'empirisme : elle consiste, pour l'âme, à tendre « invariablement vers sa fin unique », à répondre à ce que Maine de Biran a senti lui manquer, et non à réaliser un état qu'il aurait observé en lui. Si les éléments de la *vie animale* ont été détachés par Biran de sa propre philosophie à la suite de ses échecs pratiques, ceux de la *vie de l'esprit* sont empruntés directement à la théologie chrétienne, dont les huit dernières années de sa vie, se rattachant sans doute à des souvenirs

1. Cf. *Œuvres inédites*, I. Introduction de l'éditeur, p. CLXXVII.

2. *Ibid.*, II, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Œuvres inédites*, III, p. 522.

5. *Ibid.*, p. 530.

anciens, se sont progressivement imprégnées ¹ ; mais puisqu'il s'agit là du désir de combler un vide, quelle que soit la manière dont on cherche à y parvenir, le besoin auquel répond ce désir est bien une expérience pratique, et d'autant plus instructive.

A côté de ces deux domaines, et nettement séparées d'eux, Biran devait placer, sous le nom de *vie humaine*, toutes les observations relatives à la conscience empirique que contenait son ancien traité de Psychologie. Il s'agit bien là d'un troisième système, et qui, Biran l'affirme, peut être vrai en même temps que les deux autres, à condition de ne pas chercher à devenir exclusif en se prétendant seul vrai. Néanmoins, outre que ces trois systèmes forment l'homme, et donc ne sauraient manquer d'une espèce de solidarité, il est assez difficile d'étudier les obligations pratiques en faisant complètement abstraction de l'agent qui les doit exécuter. Si l'on affirme, par exemple, que cet agent doit s'oublier lui-même, cela constitue encore un rapport entre la morale et la conscience, et ce rapport enrichira ou modifiera en quelque manière la définition même de la morale. L'auteur de l'*Anthropologie* l'a senti, et son œuvre établit, malgré tout, les relations nécessaires.

La première consiste dans la place attribuée à la *vie humaine* : elle n'est ni avant ni après, mais *entre* la *vie animale* et la *vie de l'esprit* ; elle constitue une étape intermédiaire. De plus, Biran montre comment le Moi peut passer de l'état de volonté, qui fait la vie psychologique, à

1. A partir de 1817, les méditations de Biran prennent fréquemment pour texte les *Pensées de Pascal* (Cf. *Vie et pensées*, p. 217, 218, 220, 222, 224, 225, etc.), puis l'*Imitation de Jésus-Christ* (*Ibid.*, p. 229, 230, 232, 238, 240, 246, 248, 262, 264, etc.), FÉNELON (*Ibid.*, p. 265, 281, 287, 289, 296, 298, 304, 326, 327, 329, 352), les *Pères de l'Église* et la *Bible* jusqu'aux dernières semaines (Cf. *Ibid.*, p. 386 et 387). C'est en 1818 que se place la composition des *Fragments sur la morale et la religion* et de cette *Note sur les deux révélations* où V. Cousin voyait « déjà poindre » une « sorte de mysticisme ». (*Œuvres philosophiques*, éd. Cousin, IV, préface de l'éditeur, p. XXXVIII.)

ces deux pôles qui sont pour lui le bien et le mal, tout en lui demeurant extérieurs. Il cherche donc un état psychologique dont les racines plongent dans le Moi, et qui pour-tant ait la vertu de l'en faire sortir et de le transporter hors de lui-même, soit vers la *vie animale*, soit vers la *vie de l'esprit* ; bref, une tendance à deux directions opposées. C'est ainsi qu'il définit le « désir ». Le désir peut élever le Moi vers Dieu, et, « dans cette tendance élevée, on dirait que l'âme attire à elle l'organisation sensible à laquelle elle est unie, pour la transporter, la fondre, l'identifier avec elle dans son objet idéal. Dans une tendance opposée vers les objets du sensualisme grossier qui captivent l'imagination, l'organisme attire l'âme à lui et l'unit ou l'identifie, pour ainsi dire, avec la matière ou la chair qui lui sert d'enveloppe ». Donc, si le désir a son point de départ dans le Moi, il a pour résultat de le faire sortir de lui-même, de l'anéantir : « la personnalité s'efface également dans les deux cas : le *moi* s'absorbe et se perd ; ici dans le monde des corps où sa nature se dégrade, là dans le monde des esprits où est son pôle supérieur, sa tendance propre, sa direction la plus sublime ¹ ».

Inversement, par le libre exercice de sa volonté consciente, le Moi anéantit le désir, et cela encore, bien entendu, de deux façons inverses ; ou bien il résiste au désir mauvais, et Biran admet que cette sorte de combat ait quelque valeur : c'est l'état où l'homme « exerce toutes les facultés de sa nature, où il développe toute sa force morale, en luttant contre les appétits déréglés de sa nature animale, en résistant aux passions, à tous les entraînements, à tous les écarts de l'imagination ² ». Ou bien, en persistant à s'enfermer en lui-même, le *moi* retarde indéfiniment ce sacrifice en lequel consiste le désir bon. Cela résulte au moins de la théorie de l'abandon en Dieu. Pour que le désir du Bien,

1. *Œuvres inédites*, III, p. 498.

2. *Ibid.*, p. 516.

qui est la grâce, se produise, il faut que « tout effort cesse » ; aussi les actes par lesquels le Moi peut essayer d'atteindre le Bien seront-ils inefficaces tant qu'il ne se renoncera pas lui-même : « l'activité du *moi*, qui concourt à la génération ou représentation des idées de l'esprit, n'a aucune influence directe sur les sentiments du cœur ou l'amour. Tout ce que l'âme peut faire, en vertu de l'activité de sa vie propre, c'est de se prêter à la réceptivité de l'esprit, quand il vient, ou de se tourner du seul côté d'où il peut venir, comme nous tournons les yeux vers la lumière ¹. »

Ainsi, la volonté psychologique et le désir ne peuvent collaborer, ne peuvent même coexister : cela tient sans doute à la différence essentielle de nature de ces deux facultés ² ; mais cette différence elle-même provient d'une véritable opposition entre le point de vue impersonnel des sentiments dont Biran fait la base de la morale, et le point de vue personnel qui est celui de la conscience. Le *moi* est pour Biran, « le pivot et le pôle » de celle-ci, « le *non-moi* ou l'absorption du *moi* dans l'objectif pur est la condition première et le plus haut degré » de ceux-là ³. Certes, le

1. *Œuvres inédites*, III, p. 541.

2. Voici comment Biran oppose l'un à l'autre désir et volonté : « Il y a du moins deux modes de cette union [de l'âme et du corps] qu'il n'est pas permis de confondre. L'union de la force active au terme immédiat de son déploiement, et, par lui, à tous les organes de la locomotion volontaire, est directe, simple, nécessaire, constante, et ne demande aucun temps ; elle s'accomplit instantanément par un vouloir unique. L'union de la même force avec tous les organes sensitifs est purement sympathique, médiate, accidentelle et variable ; elle n'a lieu que dans le temps et d'une manière indirecte ou médiate. Ce n'est pas, en effet, la volonté qui produit tous les changements opérés par une passion quelconque dans les organes sensitifs, comme le cœur, l'épigastre, le foie, le sixième sens. On sait combien ces organes internes sont indépendants de la volonté, et pourtant ils sont puissamment modifiés par le désir ou la tendance plus ou moins énergique des facultés de l'âme vers un objet qui l'attire ; et lorsque cet objet l'intéresse assez vivement, elle tend à s'unir à lui aussi intimement qu'elle l'est à son objet immédiat ou à son propre corps. » *Ibid.*, p. 480-481.

3. *Ibid.*, p. 529-530.

désir peut être charnel ou spirituel, mauvais ou bon, mais ces deux déterminations opposées sont également de nature morale ; le *moi* est indifférent à la morale. Ne peut-on donc pas résumer la relation du point de vue pratique, issu des expériences de Biran, au point de vue spéculatif, issu d'interprétations hypothétiques de l'expérience, en disant qu'ils sont à chaque moment exclusifs l'un de l'autre ? Si Biran considérait que chacun, pris isolément, est vrai en son temps¹, c'est qu'il croyait encore à la vérité de l'empirisme ; c'est qu'il n'avait pas vu à quelle déception l'on va lorsqu'on tente d'incorporer dans l'expérience le sujet même de cette expérience², bien qu'on ne puisse davantage l'en séparer³. Mais si, pour ce qui nous occupe, l'activité pratique ne peut faire à la fois partie de l'un et de l'autre systèmes, et que le système empirique soit inadmissible, comme le fait et le droit forment une alternative, il faut qu'elle suive la direction « normative », dirait Wundt, des postulats pratiques.

S'il en est ainsi, nous avons enfin le droit de considérer comme légitimes, dans la limite où ils sont purs et précis, les postulats de la morale de Biran, c'est-à-dire d'en conserver ce qui, indépendamment des théories systématiques de cet auteur, doit être considéré comme la manifestation des exigences auxquelles doit satisfaire toute règle de conduite.

D'abord l'activité pratique n'a pas la conscience empirique pour but : celle-ci est constamment changeante, et celle-là, sans s'apercevoir elle-même, se cherche et voudrait se faire stable, unique, identique, afin de constituer dans un domaine de droit ce *Moi* actif qui ne peut l'être parfaitement dans le domaine des faits⁴. Elle n'a pas

1. Cf. plus haut, p. 34, note.

2. Ibid., p. 12-21.

3. Ibid., p. 13-14.

4. Ibid., p. 30, note 3.

d'avantage la conscience empirique pour moyen d'action : celle-ci, bien que changeante, est en effet enfermée dans un cercle étroit qui lui interdit de sortir d'elle-même, et toutes ses manifestations ne peuvent, par suite, que retarder le passage au Bien ou au Mal. Exclusive du Moi, l'activité pratique consiste dans une direction idéale, qui fuit le Mal et va vers le Bien.

Cette direction ne peut encore être déterminée dans sa nature ; le mot *activité* implique une équivoque puisqu'il qualifie aussi bien une propriété du Moi empirique qu'une tendance de la pratique ; le mot *désir* est également peu satisfaisant, car, bien qu'il en fasse une faculté essentiellement différente de la volonté, Biran tente de le définir en fonction du Moi, donc, jusqu'à un certain point, de lui donner des qualificatifs conscients¹. Si, en effet, nous nous plaçons à un point de vue exclusivement pratique, le désir devrait fuir le mal impersonnel pour aller vers le bien impersonnel, le *Moi* marquant simplement, dans ce mouvement unique, une possibilité d'arrêt au cas où l'activité égoïste, par son intervention, empêcherait l'abandon en Dieu ; mais Biran parle de *deux désirs inverses*, l'un charnel, l'autre spirituel ; il se place dans le Moi comme centre et prend la conscience comme point de départ commun de ces deux désirs ; il est donc à craindre que la notion même de désir ne soit altérée dans son essence par les hypothèses psychologiques qu'entraîne un tel point de vue.

La seule détermination positive de cette direction impersonnelle idéale est qu'elle tend vers un pôle, que Biran appelle Dieu, esprit ou amour ; et ce centre nouveau a pour mission de répondre aux aspirations profondément éprouvées, mais insatisfaites, qui ont progressivement écarté le philosophe de sa propre conscience pour le tourner vers une identité idéale². Définir selon Biran ce centre lointain

1. Voir en particulier plus haut, p. 38, note 2.

2. Cf. Ibid., p. 32, note 3.

serait imprudent, et d'ailleurs difficile ; ce qu'il affirme de plus précis à ce sujet, c'est que le but de ses aspirations irrépressibles est Amour et non intelligence¹ ; et bien qu'à de nombreuses reprises il parle d'une illumination intellectuelle consécutive à la vie de l'esprit, il admet cette illumination comme nécessaire plutôt qu'il ne semble l'avoir éprouvée² ; au contraire, la distinction de l'Amour et du *logos*, de la Raison pratique et de la Raison spéculative³, est une intuition jaillie de ses expériences.

Il est du moins possible de déterminer le rôle que doit jouer ce centre nouveau. Nous avons vu qu'il était incompatible avec le Moi : « La présence de Dieu opère toujours la sortie de nous-mêmes, et c'est ce qu'il nous faut. Comment concilier cela avec ma doctrine psychologique du *moi* ? » A cette question, il faut répondre, nous l'avons vu, que la conciliation est impossible ; si Biran l'a pourtant essayée, il a échoué, et pour une raison bien simple : c'est que la fonction du centre nouveau est précisément de remplacer un *moi* phénoménal doublement décevant. D'où qu'elle vienne, cette idée d'un *moi* supérieur lui semble séduisante⁵ ; mais c'est en lui-même, bien que par hypothèse il ne s'agisse plus ici de conscience phénoménale, qu'il éprouve la nécessité d'admettre ce principe transcendant. « Lorsque je sens ma nullité, le vide le plus pénible de sentiments et d'idées, écrivait-il dans l'accès de découragement qui suivit l'abandon de la morale volontariste, je serais

1. *Vie et pensées*, p. 361 (année 1823). Reproduit dans les « Essais d'Anthropologie », *Œuvres inédites*, III, p. 541.

2. *Vie et pensées*, p. 313 (année 1820).

3. *Ibid.*, p. 318 (année 1821).

4. *Ibid.*, p. 271 (année 1818).

5. « M. Baggesen, écrit Biran en 1821, s'entretenant avec moi, disait très bien qu'au-dessus de la volonté ou du *moi*, qui lutte sans cesse contre les affections passives de la sensibilité, est une force supérieure au *moi* humain, où un autre *moi* plus élevé, centre d'une troisième vie qui ne reçoit point ses lois ni sa direction de la sensibilité ni de la volonté. » (*Ibid.*, p. 333-334, année 1821).

désespéré si je pouvais croire que je n'ai pas une valeur réelle, absolue, autre que celle dont j'ai la conscience momentanément¹. »

Cette conception morale est celle de Kant. Non pas toujours dans sa lettre, mais toujours dans son esprit ; si nous pouvions avoir quelque doute à ce sujet, l'admiration hautement professée, parfois enthousiaste de Biran pour Kant nous les enlèverait. « Si l'on dit, par exemple, que la philosophie des sensations et la morale des intérêts manquent à la fois de certitude, d'utilité et surtout de dignité, le dirait-on également de la philosophie morale, ou de la raison pratique de Kant, de cette morale sublime fondée sur la conscience du *moi*, la liberté du *moi* et l'absolu du devoir² ? » Ou encore : « Que les antagonistes de la métaphysique, quels qu'ils soient, apprennent donc à honorer le philosophe qui a le premier élevé une barrière infranchissable entre la science, dont il sonda si avant les profondeurs, et le sanctuaire des premières vérités religieuses et morales dont il montra la sanction dans la conscience et le sentiment³. » Il y a loin de ces lignes, écrites en 1818, aux critiques sèches et même malveillantes que Biran adressait à Kant, en 1812, au début de son traité de psychologie⁴ : toute la distance qui sépare la morale du sens intime de la morale du *Moi* intelligible.

Est-ce à dire que Maine de Biran ait accepté de l'extérieur, et par raisonnement, la morale kantienne, pour l'incorporer au reste de sa philosophie ? Notre étude précédente prouvait le contraire, ayant pour seuls matériaux les témoignages profondément personnels qui jalonnent l'évolution de la morale biranienne. On ne peut dire ni que notre philosophe ait

1. *Vie et pensées*, p. 233 (23-25 novembre 1817).

2. « Examen critique des opinions de M. de Bonald », *Œuvres inédites*, III, p. 143-144.

3. *Ibid.*, p. 198-199. Cf. aussi *Vie et pensées*, p. 262-263 (année 1818).

4. « Fondements de la Psychologie », *Œuvres inédites*, I, p. 167-169. Biran parle (p. 168) du « coup d'œil superficiel » de Kant.

« appris » le système de Kant, ni qu'il l'ait retrouvé sans même s'en douter. La vérité est qu'il le connaissait assez mal. Les extraits précédents tendraient déjà à le faire soupçonner ; la manière dont il s'est instruit à ce sujet, entièrement de seconde main, l'explique suffisamment. Mais il sent que si une morale peut répondre à ses exigences, c'est celle-là ; le plaisir avec lequel il s'en informe le montre clairement¹.

Le sens de l'expérience de Biran est donc le suivant : s'il est une philosophie spéculative avec laquelle les postulats de la morale soient inconciliables, la philosophie empirique est celle-là. Il n'y a pas de « faculté morale », qu'on l'appelle volonté ou désir, parce que nulle recherche ne peut révéler le centre de l'activité ; que, d'autre part, ce centre ne saurait, en s'exerçant, se créer lui-même et se stabiliser. Si l'*expérience* le prouve et si cette preuve reste valable dans la déroute de l'empirisme, c'est précisément parce qu'elle n'est pas un absolu, mais suppose quelque chose qui est au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire un domaine du droit, du devoir-être. C'est vers ce domaine que tend l'aspiration morale ; la pratique se présente donc comme une tentative pour nous élever vers quelque chose qui est au-dessus de notre conscience, vers quelque chose qui est à la fois le but de cette tentative et le moyen même, ou le pouvoir, de la réaliser, bien que cette réalisation reste problématique.

Mais n'est-ce pas dire qu'une morale qui conserve le vocabulaire et les conceptions empiriques ne saurait se constituer nettement ; que l'obscurité et l'imprécision où nous sommes encore plongés résultent de cette contradiction initiale ? Il convient de rechercher une philosophie propre à mieux dégager les postulats pratiques ; s'ils se sont

1. « J'ai eu, écrit-il en 1818, M. Stapfer à dîner. J'aime à l'entendre parler de la morale de Kant. Il faut agir, pratiquer la loi morale dans toute sa pureté, pour avoir en soi quelque chose de supérieur à la science. » (*Vie et pensées*, p. 248.)

détachés facilement du limon de l'expérience, ils restent encore revêtus d'une gangue dont il faut les dépouiller. C'est la philosophie de Kant, à laquelle Biran nous conduit parce qu'il y fut conduit lui-même, qui réalisera cette nouvelle épuration.

CHAPITRE II

KANT : LA MORALE ET LA RAISON

I. — AUTONOMIE RATIONNELLE ET LÉGITIMITÉ.

Nous voici assurés que les principes pratiques de la philosophie de Kant sont conformes à une expérience purement morale, au moins dans les limites où ils se sont également imposés à Maine de Biran, c'est-à-dire dans le cadre de cette proposition : toute morale doit négliger le Moi phénoménal et transporter le centre de l'activité dans un élément supra-sensible qui se fait et se veut lui-même. Or il semble d'abord que les deux philosophes soient arrivés à cette conclusion commune par deux voies distinctes : Biran par la recherche anxieuse dont nous avons suivi les phases, Kant par le pur raisonnement. *A priori*, un système qui consiste à suspendre la morale à la raison, même lorsque celle-ci est dite pratique, peut être, en effet, soupçonné de devoir beaucoup aux déductions spéculatives et peu aux expériences actives¹. Il n'y

1. Certains critiques, tels que Carl Göring, Dühring, Laas, Volkelt, Adickes (Cf. V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 62) font à Kant le reproche inverse, et refusent crédit à sa philoso-

aurait rien là, sans doute, qui dût enlever de sa valeur à l'un ou à l'autre des systèmes ; leur convergence pourrait même être considérée comme un argument en faveur de chacun ; mais la zone de coïncidence délimiterait strictement le domaine acquis, et notre enquête ne pourrait plus progresser.

Heureusement, la morale de Kant est aussi vivante que celle de Maine de Biran. Sans doute, nous ne possédons pas de la vie intime du philosophe allemand un journal personnel comme de celle du philosophe français, et cela résulte de la différence de leurs caractères. Si le second se repliait d'instinct sur lui-même et mettait sa méthode en harmonie avec cette tendance, le premier s'ouvrait à toutes les curiosités scientifiques et morales, même lorsqu'elles semblaient entraîner vers des routes opposées entre elles, cherchant à élargir son esprit plutôt qu'à s'y enfermer. Se complaire dans l'étude de soi-même et nous en laisser une relation eût été peu conforme aux principes de celui qui écrivait un

phie en général dans la mesure où elle serait issue de tendances exclusivement morales. Leur point de vue diffère quelque peu du nôtre, puisque, d'une part, le reproche porte sur les tendances innées ou acquises provenant de l'éducation ou des traditions dont Kant était imprégné, et non sur les expériences de nature universelle qui se seraient imposées à lui ; que, d'autre part, c'est l'ensemble systématique de la doctrine, non sa partie purement pratique qu'une telle ingérence frapperait de discrédit. En ce qui concerne exclusivement le problème pratique, il faut souscrire à cette réplique de V. Delbos : « ... Il n'est pas du tout sûr que certaines tendances personnelles très fortes ne soient que des maîtresses d'illusion, qu'elles n'évoquent pas heureusement, pour la recherche intellectuelle, des objets jusqu'alors négligés ou non aperçus. Que la profondeur du sentiment moral chez Kant l'ait entraîné à vouloir découvrir ce qui appartient en propre à la vie morale, sans mélange et sans altération, puis à faire valoir directement pour l'action pratique cet esprit d'universalité dont la métaphysique antérieure avait si puissamment révélé la valeur souveraine, au bénéfice de l'intelligence : cela est vrai sans aucun doute ; mais ce qui est peut-être vrai aussi, c'est qu'à étudier la moralité telle quelle dans la conscience commune, qu'à la définir non plus selon l'ordre transcendant des choses, mais selon l'ordre immanent de l'humanité, la pensée s'est rapprochée davantage des conditions d'une analyse et d'une synthèse scientifiques. » (*Op. cit.*, p. 68.)

jour : « Je suis par goût un chercheur. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit : j'apprends à honorer les hommes, et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité¹. » Mais un autre trait de la personnalité de Kant, et non des moins célèbres, serait la conformité stricte de sa conduite avec ses principes². S'il en est bien ainsi, à chaque période de son existence l'activité du philosophe devait accomplir très minutieusement ce qu'il croyait à ce moment la règle d'une conduite bonne ; or, de ces conceptions successives, nous avons les confidences, abstraites et systématiques, mais d'autant plus proches de l'esprit de l'auteur, dans les œuvres de philosophie morale auxquelles Kant a consacré trente-cinq années de sa maturité et de sa vieillesse³. Il y a là ample matière à comparaison entre les principes et la pratique.

La morale kantienne a franchi, avant son état définitif, quelques étapes singulièrement analogues à celles par lesquelles a passé Biran ; cette progression préparatoire a donc vraisemblablement suivi pas à pas une expérience personnelle de plus en plus consciente de ses fautes et des remèdes à y apporter ; mais comme l'expérience de Kant s'est pro-

1. *I Kant's sämtliche Werke*, éd. Hartenstein, Leipzig, 1867-1868, t. VIII, p. 624. — Trad. dans Delbos, *op. cit.*, p. 116-117.

2. Borowsky, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, 1804, p. 108-109. Cf. Delbos, *op. cit.*, p. 39 et aussi p. 34.

3. De 1763, date de la publication de la *Tentative pour introduire dans la philosophie le concept de grandeurs négatives* et de l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, à 1798, date de publication du *Conflit des Facultés* et de l'*Anthropologie au point de vue pragmatique*.

longée assez pour atteindre un établissement ferme, nous serons en droit de dire, après l'avoir examinée, que Kant, antérieur à Biran dans le temps, l'a pourtant rejoint et dépassé ; ou plutôt qu'après avoir traversé des périodes correspondantes, la longue durée de son effort lui permit de poursuivre la progression au delà du point où la mort devait arrêter les expériences de Biran.

On se souvient que la première forme systématique de la morale biranienne revenait à chercher la constitution d'un état psychologique supérieur, consistant dans la prédominance du véritable Moi, ou activité pure ; mais cette activité pure, nous l'avons vu, est le postulat inobservable et irréalisable de l'empirisme. C'est sous une forme très analogue que, entre 1775 et 1780, Kant pose le même problème et se heurte aux mêmes difficultés¹. Après une oscillation² qui

1. Il est à noter que Kant et Biran ont successivement subi l'influence de Hutcheson ; à sa suite tous deux ont cru à l'existence d'un sens moral, c'est-à-dire d'un état de conscience empiriquement donné, mais apte à établir une discrimination selon un critère de valeur parmi les jugements que nous portons sur les actions humaines. La plus probante critique d'une telle théorie consisterait peut-être dans cette remarque, que non seulement Kant et Biran ont dû l'abandonner tous deux, mais que ce fut après avoir assimilé à deux processus psychologiques très différents ce qui devrait être chez tout homme un objet d'intuition simple. C'est, en effet, dans la période d'influence de Hutcheson (cf. Borowski, *op. cit.*, p. 170 ; cette influence est expressément affirmée l'année suivante : cf. *Programme des leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766*, Hartenstein, II, p. 310-320) que Kant composa les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), où il adopte comme critère de la pratique le sentiment de la beauté de la nature humaine (Hartenstein, II, p. 239). Quant à Biran, il justifiait en ces termes dans les *Fondements de la Psychologie* un critère purement volontariste : « Il est certain que les actions humaines dont nous sommes les témoins, ou dont nous nous représentons les idées, nous affectent d'une manière particulière et bien différente de celle des autres phénomènes de la nature, et ce n'est peut-être pas sans raison qu'un philosophe célèbre a établi dans l'homme l'existence d'un sens moral interne particulier, qui est naturellement modifié de telle manière agréable ou désagréable, par certaines qualités ou actions bonnes ou mauvaises, comme le sens de la vue l'est diversement par certaines nuances ou combinaisons de couleurs. » (Maine de Biran, *Œuvres inédites*, II, p. 185.)

2. Cf. la note précédente, pour les années 1764-1765.

l'avait mené d'une morale purement sentimentale à une morale purement rationnelle¹, il adopte l'idée que la *faculté de désirer* a le pouvoir de s'opposer à la sensibilité, selon des motifs fournis par l'entendement ; ce pouvoir s'appelle liberté pratique² ; et lorsque les motifs en faveur d'une action se ramènent à l'affirmation que cette action est bonne absolument, et pour elle-même, le sentiment qui détermine le sujet à agir, étant pur de toute détermination sensible, peut s'appeler moral. « Nous devons donc concevoir un sentiment, mais qui ne nécessite pas pathologiquement, et ce doit être le sentiment moral. On doit connaître le bien par l'entendement, et toutefois en avoir un sentiment. C'est là, sans doute, quelque chose qu'on ne peut pas bien comprendre, sur quoi il y a encore matière à discussion. Je dois avoir un sentiment de ce qui n'est pas objet de sentiment, de ce que je connais objectivement par l'entendement. Il y a donc toujours en cela une contradiction. Car, si nous devons faire le bien par le sentiment, nous le faisons alors parce qu'il est agréable. Or cela ne peut pas être ; car le bien ne peut affecter en rien notre sensibilité. Nous appelons donc le plaisir que nous cause le bien un sentiment, parce que nous ne pouvons pas exprimer autrement la force subjectivement excitante qui résulte de la nécessité objectivement pratique³... » On voit que cette liberté pratique n'est autre que la volonté et joue du point de vue qui nous intéresse, à la détermination intellectuelle près, le rôle

1. Cf. ce texte de 1770 : « La *Philosophie morale*, en tant qu'elle fournit des premiers *principes de jugement*, n'est connue que par l'entendement pur et fait elle-même partie de la philosophie pure ; Epicure, qui en a ramené les critères au sentiment du plaisir et de la peine, ainsi que certains modernes qui l'ont suivi de loin, Shaftesbury, par exemple, et ses partisans sont très justement sujets à la critique. » (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Hartenstein, II, p. 403 ; Trad. dans Delbos, *op. cit.*, p. 154.)

2. Kant, *Leçons sur la Métaphysique*, éd. Politz, 1821, p. 185. Sur la date de ces leçons, cf. Delbos, *op. cit.*, p. 163, note.

3. *Leçons sur la Métaphysique*, p. 187. Trad. dans Delbos, *op. cit.*, p. 166.

de l'activité pure du Moi biranien ; on voit surtout que la position intermédiaire du sentiment moral entre la sensibilité et l'entendement est aussi intenable, aussi glissante que devait l'être celle du Moi psychologique des *Essais d'Anthropologie* entre l'affectivité et la vie de l'esprit¹.

Et, en effet, en cette même période immédiatement antérieure à la première des trois *Critiques*, Kant cherche, au-dessus de la sensibilité et au-dessus de la liberté pratique, un point d'attache pour la liberté pratique elle-même, un *moi* véritable dont la spontanéité ne soit plus conditionnée, c'est-à-dire la liberté transcendante. Or, sans pouvoir être *comprise* par l'entendement, la liberté transcendante peut être au moins rationnellement prouvée, puisqu'elle est le fondement même de l'idée de sujet² ; et, bien qu'il ne s'agisse là que d'un problème spéculatif, et qu'à ce titre cette liberté se distingue nettement de la liberté pratique, qui suffit à elle seule à fonder la morale³, la liberté transcendante est néanmoins, en quelque sorte, la perfection de la liberté pratique⁴. Bien plus, si la réflexion de Kant sur la morale est imprégnée, alors comme avant et comme plus tard, de son expérience pratique du moment, il est impossible que, pendant la gestation de la plus spéculative des trois *Critiques*, il n'ait pas senti dans la pensée pure la source de sa propre activité, alors que les petites misères physiologiques qui obnubilaient sa réflexion⁵ lui faisaient éprouver que la volonté ne peut toujours donner des ordres à la sensibilité. Et, par suite, on ne peut s'étonner de le voir, dans la forme achevée de cette *Critique*, transférer à la liberté transcendante les déterminations purement morales que la « liberté pratique » laisse échapper.

1. Voir plus haut, p. 38-39.

2. *Leçons sur la Métaphysique*, p. 206.

3. *Ibid.*, p. 207-208 (Cf. aussi Delbos, *op. cit.*, p. 170.)

4. *Ibid.*, p. 182, 185.

5. Cf. deux lettres à Herz, de 1777 et 1778 (?) ; *I. Kant's sämtliche Werke*, éd. Rosenkranz et Schubert, Leipzig, 1842, t. XI, p. 39 et 42.

Si, dans la *Critique de la Raison pure*, la liberté transcendante continue d'avoir un caractère spéculatif, elle est loin de n'avoir que celui-là, ou même de ne faire que fonder rationnellement la pratique. Si Kant trouve à cette époque dans la spéculation la source de son activité, c'est sans doute que, réciproquement, la spéculation est à son origine d'essence active. Et, en effet, au-dessus des catégories de l'entendement doivent se placer les idées, qui sont principes inconditionnés de synthèse du conditionné. Et ces idées ne sont ni des choses en soi indépendantes de la raison ni des produits passifs de la raison, mais des actes¹. De plus, Platon, à qui Kant ne saurait imputer la définition précédente, avait néanmoins placé l'idée du Bien avant toute autre ; Kant peut donc affirmer de lui sans inexactitude qu'il « trouvait surtout des idées dans tout ce qui est pratique, c'est-à-dire », selon une définition purement kantienne, « dans ce qui repose sur la liberté, qui, de son côté, est du nombre des connaissances qui sont un produit propre de la raison² ». Et leur caractère de modèles exemplaires de l'expérience sensible les place dans ce domaine du devoir-être qui est par excellence celui de la morale. « En effet, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui nous fournit la règle et qui est la source de la vérité ; mais à l'égard des lois morales, c'est l'expérience (hélas !) qui est la mère de l'apparence, et c'est se tromper grandement que de tirer de *ce qui se fait* les lois de ce que *je dois faire* et de vouloir les y restreindre³ ». Ainsi, c'est être dans la tradition platonicienne en même temps que répondre à la nécessité d'achever la synthèse de nos connaissances, que dégager des idées la vertu pratique qu'elles contiennent. Parmi celles que Kant fait ressortir à la cosmologie rationnelle, c'est l'idée de

1. *Critique de la Raison pure*, Hartenstein, III, p. 256 et suiv.

2. *Ibid.*, III, p. 257-258 ; trad. Tremesaignes et Pacaud, Paris, 1905, p. 304-305.

3. *Ibid.*, III, p. 269 ; trad. T.-P., p. 207.

« l'intégrité absolue de l'origine d'un phénomène en général ¹ » qui soulève le problème de la liberté, sous la forme d'un conflit entre l'affirmation et la négation d'une causalité première ou libre. Or la liberté est l'origine de notre activité pratique. Celle-ci ne sera donc bien fondée que si la liberté transcendante l'est également. En d'autres termes, il y a un intérêt pratique en faveur de la thèse rationaliste qui défend cette idée, comme toutes celles de la cosmologie rationnelle, contre l'antithèse de l'antinomie où elle se trouve engagée ². Et si cet intérêt n'est pas un argument en faveur de la thèse, il donne néanmoins tout son prix à l'argumentation qui, en justifiant la liberté transcendante rectifie le sens de la liberté pratique ³.

Cette argumentation consiste essentiellement à laisser subsister, sans lien comme sans opposition, et pour ainsi dire l'une en dehors de l'autre, la causalité suivant la nature, qui est le déterminisme phénoménal, et la causalité « par liberté » ; en sorte que, si l'on suppose un sujet qui plonge à la fois, par ses éléments physiologiques dans la nature, et par la possession de la raison dans la liberté, les deux ordres de causalité pourront s'exercer en lui sans contradiction à propos des mêmes actes, selon que l'entendement les envisage dans leur enchaînement phénoménal, ou que le sujet s'envisage lui-même, en tant qu'être à la fois raisonnable et sensible, dans la totalité de son essence : dans ce second cas, chaque causalité ayant son caractère propre, un acte pourra dépendre, selon le caractère sensible du sujet, d'une cause antérieure dans le temps, et selon son caractère intelligible, d'une cause intemporelle de cette même causalité temporelle. Mais c'est dire que la liberté pratique, telle que Kant la définissait dans les *Leçons sur la métaphysique*, c'est-à-dire le pouvoir (phénoménal) « de ne se laisser con-

1. *Critique de la Raison pure*, III, p. 298 ; T.-P., p. 382.

2. *Ibid.*, III, p. 332 ; T.-P., p. 444.

3. *Ibid.*, III, p. 320 et 371 ; T.-P., p. 402 et 455.

traindre à quoi que ce soit par rien au monde ¹ » (c'est-à-dire par aucun phénomène), est l'illusion même que la troisième antinomie a pour tâche de dissiper. « Il faut bien remarquer », et c'est la conclusion de cette argumentation, « que nous n'avons pas voulu par là montrer la *réalité* de la liberté comme de l'une des facultés qui contiennent la cause des phénomènes de notre monde sensible. En effet, outre que cela n'aurait pas été une considération transcendante qui n'eût affaire qu'à des concepts, cela n'aurait pas pu réussir non plus, puisque nous ne pouvons jamais conclure de l'expérience à quelque chose qui ne doit pas être conçu suivant les lois de l'expérience ². » Et Kant résout par prétérition la difficulté que présentait l'existence en nous d'un sentiment moral ³; la valeur morale d'une action résulte exclusivement de la causalité de la raison, causalité suffisante par elle-même, qui peut concorder ou ne pas concorder, mais ne concourt pas avec la causalité empirique; causalité qui, s'exprimant par un impératif, est celle du devoir-être, non de ce qui est, et sans laquelle l'idée toute pratique d'imputabilité n'aurait aucun sens ⁴. Voilà donc fondée, dans ses premiers contours, une philosophie purement morale qui répond au postulat essentiel auquel nous étions arrivés par ailleurs. Grâce à la notion de causalité du caractère intelligible, toutes les déterminations pratiques échappent à l'expérience et se transportent dans la raison, mais dans une raison qui cesse aussitôt d'être purement spéculative : le problème de la liberté transcendante est sans doute, comme l'affirme Kant dans le second chapitre de la *Méthodologie de la Raison pure*, un problème spéculatif ⁵, mais le rôle que sa solution assigne à cette même liberté est loin d'être tel.

1. *Leçons sur la Métaphysique*, p. 182; cité par Delbos, *op. cit.*, p. 164.

2. *Critique de la Raison pure*, III, p. 385; T.-P., p. 469.

3. Voir plus haut, p. 49-50.

4. *Critique de la Raison pure*, III, p. 379 et 384.

5. *Ibid.*, III, p. 530-531.

Peu importe, dans ces conditions, que, comme V. Delbos l'a montré de façon décisive¹, la *Critique* contienne, dans ce même chapitre de la *Méthodologie*, une théorie difficilement conciliable avec la précédente ; car la conception de la « liberté pratique » qui s'y trouve développée, héritage indiscutable de la période de sa pensée que nous avons antérieurement analysée, est appelée à s'effacer progressivement de la philosophie kantienne, d'abord par préterition dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, puis par une opposition vigoureuse et expresse à partir du *Fondement de la Métaphysique des mœurs*². Toutefois, l'intérêt du *Canon de la raison pure* ne se réduit pas à cette théorie virtuellement périmée au moment même où elle s'exprime. Du problème moral procède, ou plus exactement se détache celui de la foi³, qui en deviendra de plus en plus indépendant ; Kant semble d'abord essayer, en un passage de la *Méthodologie*, de suspendre à la foi la morale tout entière⁴. Puis la direction de ce vaste courant, suivant celle du temps, fuit vers un avenir lointain où elle place son principe, à l'inverse de la causalité phénoménale ; elle se sépare donc de la morale pour former un ordre distinct, celui de la finalité. A vrai dire, dès ce moment, deux conceptions du Souverain Bien, c'est-à-dire de l'accord de la vertu et du bonheur, se font jour. Selon l'une, ce Souverain Bien serait un monde intelligible, c'est-à-dire une société d'êtres raisonnables⁵ ; selon l'autre, il concernerait chacun de nous,

1. Delbos, *op. cit.*, p. 234-238.

2. Cf. les citations rassemblées par Delbos, *op. cit.*, p. 304, note 1.

3. Cf. le parti que M. Brunschvicg a tiré des trois questions : « Que puis-je savoir ? » « Que dois-je faire ? » « Que m'est-il permis d'espérer ? » (Cf. Hart., III, p. 532.) pour la discrimination des problèmes de la morale et de ceux de la foi dans le système kantien. (L. Brunschvicg, *L'idée critique et le système kantien*, Revue de Métaphysique et de Morale, avril-juin 1924 ; en particulier p. 163 et 187.)

4. « Ces problèmes (la liberté, l'immortalité, Dieu) ont à leur tour une fin plus éloignée, savoir *ce qu'il faut faire*, si la volonté est libre, s'il y a un Dieu et une vie future. » III, p. 529 ; cité par Delbos, *op. cit.*, p. 238.

5. *Critique de la Raison pure*, III, p. 534-535.

et consisterait en une promesse de félicité qui postule la garantie d'un Dieu tout puissant et la finalité universelle du monde¹. Sous l'une ou l'autre de ces formes, le fleuve puissant de la finalité, à peine sorti de la pensée de Kant, ne va plus cesser de s'élargir : l'*Idée d'une histoire universelle*, le système des postulats dans la *Critique de la Raison pratique*, la *Critique du jugement* et la *Religion dans les limites de la simple raison* en marqueront les aspects caractéristiques. Mais, cherchant le principe de la morale, il nous faut, avec Kant, abandonner ici la foi, au moins provisoirement.

C'est dans le *Fondement de la Métaphysique des mœurs* que Kant va approfondir cette scission entre la nature sensible et le caractère intelligible qu'a établie la troisième antinomie, et unifier la morale en l'épurant. Le *Fondement de la Métaphysique des mœurs* s'assigne pour méthode, au moins dans ses deux premières parties, une analyse de la conscience commune d'où se pourront dégager les éléments purs qui permettent une synthèse. Or, si les intentions spéculatives de Kant avaient influé pendant l'élaboration de la *Critique de la Raison pure* sur son expérience intime de la pratique, la préoccupation exclusivement morale qui prépare les œuvres suivantes fournit à cet essai d'analyse une matière plus appropriée. Car, pour retrouver la conscience commune, il faut d'abord regarder en soi ; c'est donc en lui, dans la mesure où la réflexion sur l'activité ne déforme pas l'intuition même de cette activité, que Kant a découvert, sous le nom de *bonne volonté*, un élément de l'activité morale, chrétien sans doute², mais avant tout personnel. Car comment eût-il pu observer chez d'autres ce dont il écrit : « Quand même, par une malveillance spéciale du destin, ou

1. *Critique de la Raison pure*, III, p. 535-536. La quatrième antinomie, en substituant à la théologie spéculative une théologie morale, grâce à un ordre des fins garanti par Dieu, abandonne une idée transcendante vide pour rejoindre, elle aussi, le domaine de la foi.

2. Cf. Delbos, *op. cit.*, p. 320.

par l'avare répartition des dons d'une nature marâtre, cette volonté manquerait totalement du pouvoir d'exécuter son intention; si, malgré ses plus grands efforts, rien n'était réalisé par elle, et si la bonne volonté (qui n'est certes pas une sorte de vœu platonique, mais consiste dans le recours à tous les moyens qui peuvent être en notre pouvoir), si la bonne volonté subsistait seule, elle brillerait pourtant pour elle-même comme un joyau, étant quelque chose qui porte en soi-même sa pleine valeur ¹ ». Or c'est précisément une telle valeur, toujours identique à elle-même, à la fois personnelle et au-dessus de l'instabilité psychologique, qui peut répondre à l'aspiration morale (si paradoxale du point de vue empirique), dont le plus pur des empiristes, Biran, devait sentir par contraste le pouvoir impérieux, tout en éprouvant l'impossibilité de la concilier avec un autre système que celui de Kant.

Que signifient donc les deux termes de cette expression : *bonne volonté*? Une volonté est *bonne* lorsqu'elle agit par devoir. Ce disant, Kant ne dépasse pas les idées exposées dans la dialectique transcendantale : une volonté qui agirait selon l'inclination tiendrait compte de la causalité empirique de la nature sensible; une volonté qui agirait conformément au devoir, alors que nos inclinations nous y poussent ², pourrait ne tenir compte encore que de la causalité empirique, puisqu'il n'y a nul lien entre la causalité suivant la nature et la causalité par liberté ³; et bien qu'à plusieurs reprises Kant doive admettre que l'action accomplie *avec* inclination puisse être en même temps morale ⁴, il est certain qu'on ne peut tirer de la seule conformité au devoir, c'est-à-dire de la coïncidence entre ce que nous devrions

1. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, IV, p. 242.

2. Cf., dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs*, l'exemple du marchand qui a intérêt à vendre honnêtement, IV, p. 245.

3. Voir plus haut, p. 52-53.

4. Delbos, *op cit.*, p. 336, note 5.

vouloir selon notre nature intelligible et ce que nous voulons selon nos inclinations, une preuve suffisante que notre caractère intelligible est l'auteur de notre action. Par suite, le seul critère de la moralité d'une action, c'est le fait qu'elle est accomplie non seulement selon le devoir, mais contre nos inclinations, auquel cas son origine ne peut être attribuée qu'à une causalité intelligible; et c'est ce qu'on exprime en disant qu'elle est accomplie *par devoir*. Bref, le rigorisme kantien était en germe dans la *Critique de la Raison pure*.

Le second terme, la *volonté*, peut être retrouvé, lui aussi, dans la troisième antinomie¹, bien qu'une précision plus grande soit apportée à sa définition : la volonté, c'est, selon le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, la raison pratique elle-même. « Chaque chose de la nature agit selon des lois. Seul un être raisonnable a le pouvoir d'agir *selon la représentation* des lois, c'est-à-dire selon des principes, seul il a une *volonté*. Comme la *raison* est nécessaire pour dériver les actions des lois, la volonté n'est rien d'autre que la raison pratique² ». Certes, ce pouvoir n'est pas parfait; s'il l'était, c'est-à-dire s'il nous permettait de n'agir que selon la représentation, nous agirions toujours bien, et nous serions plus que des hommes; comme nous sommes capables d'agir aussi selon des impulsions sensibles, la con-

1. Cf., entre autres, ce passage, peut-être encore empreint de l'idée plus ancienne d'une liberté pratique (comparer avec un passage presque identique du chapitre II de la *Méthodologie*, III, p. 530; T.-P., p. 623) : « La liberté dans le sens pratique est l'indépendance de la volonté par rapport à la *contrainte* des penchants de la sensibilité. Car une volonté est sensible en tant qu'elle est *affectée pathologiquement* (par les mobiles de la sensibilité); elle s'appelle *animale* (*arbitrium brutum*) quand elle peut être *pathologiquement* *nécessitée*. La volonté humaine est il est vrai, un *arbitrium sensitivum*, mais non un *arbitrium brutum*; c'est un *arbitrium liberum*, puisque la sensibilité ne rend pas son action nécessaire, mais qu'il y a dans l'homme un pouvoir de se déterminer de lui-même indépendamment de la contrainte des penchants sensibles. » (III, p. 371; T.-P., p. 455.)

2. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 260.

formité de notre volonté à la raison peut être dite fortuite ; son rapport à une raison qu'elle ne suit pas nécessairement est une contrainte, contrainte intérieure sans doute, bref, une obligation, qui s'exprime par un impératif¹. Mais, si imparfaite soit-elle, la volonté reste toujours une émanation de la raison ; et même quand nous obéissons à des penchants sensibles, c'est, en réalité, notre faculté de désirer qui se soumet à ces penchants, et notre volonté a pour rôle d'appliquer les principes de la raison à la réalisation de ce désir². Aussi peut-on dire qu'elle obéit à un impératif même dans le cas d'une action mauvaise ; c'est d'ailleurs pour ce motif qu'on doit la considérer comme responsable de cette action ; et cela même, la *Critique de la Raison pure* l'avait déjà exprimé, bien que moins parfaitement³.

Ce qui est entièrement nouveau, c'est la synthèse de ces deux éléments, isolément étudiés lorsqu'il s'agissait d'analyser la notion de liberté, et qui viennent se rapprocher lorsqu'on essaie d'atteindre le fondement de la morale. La *bonne volonté*, comme *volonté*, est la raison pratique, imparfaite chez l'homme, et qui, par suite, obéit toujours par obligation, selon un impératif ; et, en tant que *bonne*, c'est la raison pratique d'un être agissant par devoir, c'est-à-dire employant les principes de la raison à réaliser, non pas, selon un impératif hypothétique, quelque fin subjective vers laquelle le dirigent ses inclinations, mais, selon l'impératif

1. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 260-261.

2. *Ibid.*, IV, p. 261-262, note.

3. « Que ce soit un objet de la simple sensibilité (l'agréable) ou un objet de la raison pure (le bien), la raison ne cède point au principe qui est donné empiriquement ; mais elle se fait à elle-même, avec une parfaite spontanéité, un ordre propre selon des idées auxquelles elle va adapter les conditions empiriques, et d'après lesquelles elle considère même comme nécessaires des actions qui, cependant, ne sont pas arrivées et peut-être n'arriveront pas, en supposant néanmoins de toutes qu'elle possède la causalité à leur égard, car sans cela elle n'attendrait pas de ses idées des effets dans l'expérience. » (III, p. 380 ; trad. dans Delbos, *op. cit.*, p. 223. Sur l'imputabilité qui en résulte, III, p. 383-384 ; T.-P., p. 467-468.)

catégorique, une loi rationnelle, intelligible, sous laquelle le courbe le respect qui est un pur sentiment de subordination nécessaire ¹. Or c'est, pour ce sujet, la faculté de se conformer à de telles lois qui est, en vertu de la définition de la volonté, la source de son propre pouvoir d'agir ; donc, comme le citoyen dans une démocratie, il obéit à la loi même par laquelle il commande, il est *autonome* ². Bref, la raison pratique, efficace dans toutes ses déterminations, est douée d'autorité morale, en tant seulement qu'elle est pure, et comme cette autorité se ramène à l'autonomie, elle est vraiment nous-mêmes. La philosophie morale a fait ainsi un second pas : à l'imputabilité morale, préoccupation pratique essentielle de la troisième antinomie, et dont Kant plaçait le fondement dans le « caractère intelligible », se superpose un critère de distinction entre les actions (imputables) bonnes et mauvaises ; ce critère : l'*autonomie*, est une liberté plus pure que la liberté transcendantale elle-même, une liberté qui ne veut agir qu'en considération de

1. Cf. Brunschvicg, *art. cité*, p. 171. La difficulté d'admettre un « sentiment moral » (voir plus haut, p. 49-50) n'est peut-être pas résolue d'une manière définitive par la notion de respect ; on devrait même dire qu'elle est soulevée à nouveau, si la préoccupation du *mobile* moral n'était rejetée maintenant au second plan, et ne devenait presque superflue ; en sorte qu'une appréciation quasi-rationnelle du devoir peut en tenir lieu.

2. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 262-264 et p. 279-281. Pour la nouveauté de cette conception par rapport à la *Critique de la Raison pure*, cf., outre Delbos, *op. cit.*, p. 233, 246 et 377, ce texte de la troisième antinomie où n'apparaît encore aucune relation définie entre le devoir, la volonté et les impératifs : « Quelque nombreuses que soient les raisons naturelles qui me poussent à *vouloir*, quelque nombreux que soient les mobiles sensibles, ils ne peuvent produire le *devoir*, mais seulement un vouloir, qui est loin d'être nécessaire, mais qui est toujours conditionné, tandis que le devoir que la raison proclame, impose, au contraire, une mesure et un but, et même une autorité. » (III, p. 379-380 ; T.-P., p. 463-464.) La théorie des impératifs était elle-même une conception ancienne de Kant (cf. l'opposition de la nécessité *légal*e et de la nécessité *problématique* dans l'*Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, de 1764, II, p. 306-308), mais qui ne se relie à la définition de la raison pratique qu'à partir du *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*.

son propre pouvoir d'agir, alors que le caractère intelligible, sous la réserve qu'il est responsable, peut s'abaisser à réaliser les fins de la sensibilité. Tel est, sous sa forme parfaite, indiscutable même parce que s'élevant au-dessus de toute possibilité de vérification pratique, le principe moral que nous cherchions. Mais encore convient-il de savoir comment nous pourrions l'appliquer, quelle règle il implique, et, selon la méthode que nous nous sommes prescrite ¹, avec quel succès Kant a appliqué cette règle, s'il l'a appliquée.

II. — AUTONOMIE RATIONNELLE ET EFFICACITÉ

Dans la mesure où il est soigneusement défini et épuré, le critère formel de Kant est aussi rigoureusement vide. Il s'agit de découvrir son contenu en nous aidant de divers passages du *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* et de la *Critique de la Raison pratique*. Malheureusement, nous ne saurions, dès à présent, avoir grand espoir de trouver dans ces deux ouvrages, pour l'établissement de règles morales, beaucoup plus que ce que nous venons d'obtenir. Arrivé par analyse, dans le premier des deux, à discerner le principe pur de la morale, Kant va employer la voie synthétique, dans la troisième partie de ce même ouvrage, et dans le second tout entier, non pas pour tirer de ce principe des prescriptions précises, mais simplement pour le justifier : car le principe trouvé est déjà synthétique par lui-même, en ce qu'il relie la volonté affectée de désirs sensibles à la volonté pure, ou, encore, la volonté bonne à l'idée de législation universelle ². Savoir si un usage synthétique de la raison pure pratique est possible, c'est savoir d'abord si un impératif catégorique est possible, donc l'affermir sans le dépasser.

1. Cf. plus haut, p. 2.

2. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 268, 288, 293, 295, 302.

Toutefois, occasionnellement, et pour arriver à des éclaircissements par l'exemple, Kant nous met sur la voie de conceptions plus précises. « Si tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés de cet unique impératif comme de leur principe, et bien que nous laissions de côté la question de savoir si en général ce qu'on appelle devoir n'est pas un concept vide, nous pourrions du moins montrer ce que nous entendons par là, et ce que veut dire ce concept. — Puisque l'universalité de la loi d'où découlent des effets constitue ce qu'on appelle proprement *nature* au sens le plus général (selon la forme), c'est-à-dire l'existence de choses en tant qu'elle est déterminée par des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait aussi s'énoncer : *Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi universelle de la nature* ¹. » Ce qui permet à Kant, non pas à vrai dire d'établir *a priori* des règles, mais d'employer le critère trouvé à la solution de quelques problèmes concrets de casuistique, en examinant jusqu'à quel point une nature où s'appliquerait universellement la maxime de telle action répondrait à ce que nous attendons de cette action ou, au contraire, entraînerait notre volonté à se contredire elle-même ².

Une autre tentative, qui établit quelque chose de plus qu'un commentaire de l'impératif catégorique : une seconde formule, est celle qui fait intervenir la notion d'humanité ; elle découle de la distinction des impératifs catégorique et hypothétique ; une volonté pure (celle d'un être raisonnable qui agit bien) ne cherche pas à réaliser des fins déterminées par nos inclinations, mais à se réaliser elle-même ; elle est donc, autant que l'idée même de fin n'est pas détruite par là-même, sa propre fin ; et l'humanité pouvant être considérée comme un cas particulier de la notion

1. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 269.

2. *Ibid.*, IV, p. 270-271.

d'être raisonnable ¹, Kant aboutit à la formule : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen* ² ». Cette formule, comme la précédente, ne constitue pas une règle d'action et ne permet pas d'en établir en dehors de l'impératif lui-même qui est un critère ; moins encore, les cas concrets dont Kant l'appuie sont les mêmes que ceux auxquels s'appliquait le principe de l'universalisation possible d'une maxime, et l'auteur se borne à montrer, un peu trop facilement peut-être, qu'on aboutit de cette seconde manière aux mêmes solutions que précédemment.

Si la *Critique de la Raison pratique* reprend avec plus de rigueur que le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* la justification synthétique déjà ébauchée, nous ne pouvons nous attendre d'y trouver, au moins dans l'*Analytique*, aucun principe essentiellement nouveau ; et si l'on préfère généralement les formules « populaires » du plus ancien des deux ouvrages, ce n'est pas seulement parce que populaires, mais parce qu'on se rend compte intuitivement qu'il a accompli la tâche essentielle de la morale kantienne en nous menant jusqu'à l'impératif ; la rigueur moins grande de la justification qui s'ensuit, bien qu'obligeant de recourir à la *Critique de la Raison pratique*, ne semble à juste titre qu'une infériorité secondaire ; il semble même que l'activité intérieure de Kant ait passé, dans les années qui précèdent immédiatement 1785, par un maximum d'intuition pratique, et qu'en 1788 il ne fasse plus qu'en contempler les résultats ; d'autre part, si ces résultats ont influé, entre temps, sur la revision d'où est sortie la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, inversement cette revision n'a pas été sans contre-coup sur la forme, et même sur le fond de la *Cri-*

1. Cf. Delbos, *op. cit.*, p. 373.

2. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 277. Trad. dans Delbos, *op. cit.*, p. 373.

*tique de la Raison pratique*¹. C'est ainsi que Kant établit la liste des catégories par lesquelles la liberté ramène à une unité synthétique la diversité des désirs, et que cette liste se calque sur celle des catégories de l'entendement; on ne peut que considérer avec regret, dans la classe de la *qualité*², la case vide étiquetée : « Règles pratiques de la conduite », et où ce que nous cherchons aurait pu se trouver. Peut-être pourrait-on la remplir en précisant les objets qui rentrent sous la loi de la liberté. Mais ces objets se ramènent au bien et au mal ou, plus exactement, au *bon* et au *mauvais* (car il faut éliminer de la morale, avec les Stoïciens, le bien et le mal physiques); or, « le bon et le mauvais se rapportent exactement à des actions, non à l'état de la sensibilité de la personne, et si quelque chose devait être absolument bon ou mauvais (à tous égards et sans autre condition), ou tenu pour tel, ce ne serait que la manière d'agir, la maxime de la volonté et, par suite, la personne agissante elle-même, en tant qu'être humain bon ou mauvais, qui pourrait être ainsi nommée, mais non pas une chose³ ». Et nous revenons à nous demander, non pas ce qu'il faut faire absolument, mais à quel signe nous reconnaitrons que telle ou telle action rentre sous la règle de la raison; or ce signe est le critère déjà indiqué : « Demande-toi si l'action que tu envisages, si elle devait arriver selon une loi de la nature, de laquelle nature tu ferais toi-même partie, tu pourrais encore la considérer comme possible par ta volonté⁴ ». Un tel critère est l'œuvre de l'entendement, en tant qu'il soumet à la faculté de juger, non le contenu sensible de l'action, mais sa loi, — c'est-à-dire de la typique de l'entendement.

Ainsi donc, lorsqu'il s'agit d'arriver à une prescription

1. Cf. en particulier, sur le retour de Kant, dans l'*Éclaircissement critique de l'analytique de la Raison pratique* (V, p. 93-111), à la définition de la liberté de 1781, Delbos, *op. cit.*, en particulier p. 456, note 1.

2. *Critique de la Raison pratique*, V, p. 70.

3. *Ibid.*, V, p. 64.

4. *Ibid.*, V, p. 73.

plus précise, le philosophe épuise les expressions rationnelles (par l'appel à l'universalité ou par l'intériorisation de la fin dans l'être raisonnable) que comporte un tel critère ; et, pour conclure, il prescrit une méditation sur la nature de l'univers dont, en agissant de telle ou telle façon, nous affirmons que nous voudrions faire partie. Bref, il nous commande, pour bien agir, de nous absorber comme lui, avant d'agir, dans la détermination complète du lien du principe auquel nous obéirions, si nous agissions ainsi, avec un univers fictif, bien qu'assimilable par analogie avec le nôtre. Si l'action diffère de la spéculation, c'est qu'elle a un principe interne absolument pur auquel nous participons, et qui nous éloigne de l'univers de la spéculation légitime ; or Kant s'efforce de concevoir cet univers inconcevable, ou plutôt de concevoir autant de tels univers que d'actions possibles, afin d'établir s'ils n'impliquent point contradiction. Il s'est donc placé, par la forme ultime de son critère, dans des conditions manifestement incompatibles avec une activité quelconque ; au lieu de s'assigner une règle directrice de conduite, il prescrit, à la rigueur, de soumettre toute action, avant l'exécution, à une critique essentiellement interminable (puisqu'elle comporte un rapport à un univers), peut-être même impossible, puisqu'elle implique une méthode étrangère à l'usage fécond de l'entendement¹.

Une telle objection semble difficile à accorder avec la vertu d'agir constamment selon des principes, qui fut, dit-

1. Cf. cette objection de Renouvier : « La faiblesse de cette tentative de Kant pour donner à sa formule une valeur si radicalement abstraite ressort clairement de la formule elle-même. On a le droit de lui demander comment et pourquoi la conscience *ne peut pas vouloir* que certaines maximes de conduite deviennent des principes de législation universelle, ou comment et pourquoi ces maximes *ne peuvent pas être* ces principes, au jugement de la conscience, ce qui revient au même. » (*Traité de Psychologie rationnelle*, 2^e éd., Paris, 1875, III, p. 136.) Cf. aussi la critique que fait le même auteur de trois des exemples cités par Kant à l'appui de son critère (Voir plus haut, p. 61, note 2), dans *La Science de la Morale*, 2^e éd., Paris, 1908, I, p. 73-75.

on, caractéristique de Kant. Car si, d'une part, on doit considérer comme exacte l'analyse qu'il fit de la source de l'autorité intérieure à laquelle il se sentait soumis, et nous y sommes portés par les conclusions convergentes auxquelles mènent l'expérience typique de Biran, qui fut un échec suivi d'une aspiration, et l'analyse kantienne, qui satisfait et systématise cette même aspiration ; si, d'autre part, l'auteur du *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* sut appliquer ses principes, en sorte que sa propre expérience pourrait être considérée comme un triomphe continu, alors on doit admettre qu'il y avait dans ces principes, pour lui au moins, une vertu féconde et efficace ; c'est cette vertu qui nous échappe, et qu'il s'agit de retrouver. A moins, toutefois, que la seconde de nos prémisses ne prête à discussion, et que le lieu commun de la conformité de la vie de Kant à sa philosophie ne renferme une part de convention, ou d'exagération ; en ce cas, nous comprendrions mieux encore pourquoi l'impératif ne semble pas prescrire positivement et suffisamment une conduite donnée : c'est qu'il n'aurait pas suffi à lui en prescrire une, et que, pour le détail, il s'en serait remis à quelque autre critère plus essentiel, mais caché à ses propres yeux.

Le moyen le plus approprié de résoudre cette double question est de nous reporter à ce que nous connaissons du cours et du rythme de la vie du philosophe¹, dans la mesure où l'on peut trouver un lien entre ces données et les principes pratiques, c'est-à-dire dans la mesure où ces données nous conduisent (selon les termes de la philosophie critique) jusqu'à un *caractère*. Il semble, toutefois,

1. Les matériaux les plus dignes de foi, à cet égard, sont : L.-E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Kant's*, Königsberg, 1804 ; Jachmann, *I. Kant in Briefen an einen Freund*, Königsberg, 1804 ; Wasianski, *Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Königsberg, 1804. Tous ont été mis en œuvre, avec le recul nécessaire, par Schubert, *I. Kant's sämtliche Werke*, XI. (Cf. Introduction à la biographie, *ibid.*, p. 6-9.) C'est à ce dernier ouvrage que nous nous référons.

que le droit à une telle entreprise nous ait été d'avance contesté par Kant lui-même, lorsqu'il écrivit : « La moralité propre des actions (le mérite et la faute) — et même celle de notre propre conduite — nous demeure donc tout à fait cachée. Nos imputations ne peuvent se rapporter qu'au caractère empirique. Jusqu'à quel point faut-il en attribuer l'effet pur à la liberté, ou à la nature et aux vices involontaires du tempérament, ou à ses heureuses dispositions (mérite, fortune)? C'est ce que nul ne saurait découvrir ni, par conséquent, juger avec une pleine justice¹. » Mais ce que nous cherchons, c'est précisément jusqu'à quel point une liberté intérieure, éclairée, ne l'oublions pas, depuis la *Critique de la Raison pure*, par le critère nouveau de l'autonomie, a pu influencer sur le « caractère empirique » du philosophe. Car, si rien n'avait pu transparaître dans la pratique de la possession d'un critère moral, si la *bonne volonté*, qui est plus qu'un vœu platonique, et doit s'exercer par des efforts dont quelques-uns *peuvent* être stériles, mais dont on ne pourrait expliquer, sans recourir à un vice caché, que tous le fussent pendant toute une vie, si cette bonne volonté était vouée à garder éternellement son secret, la morale kantienne serait morte avec Kant ; rien, ni dans son expression, ni dans ses manifestations extérieures, ne nous indiquerait le moyen efficace de l'appliquer, et nous devrions, par nos propres forces, découvrir ce moyen. Or, comme un principe purement pratique, tel que le définit Kant, est fondé sur l'efficacité du vouloir, on ne peut le supposer insuffisant ; il faut donc, ou que ce principe se soit manifesté de quelque façon, ou qu'il contienne des éléments parasites qui le stérilisent ; sur l'un ou sur l'autre point, l'étude du « caractère empirique » doit suffire à nous renseigner².

La *bonne volonté* de Kant s'est exercée de façon aussi

1. *Critique de la Raison pure*, III, p. 381, note ; T.-P., p. 465.

2. C'est cette difficulté, transposée à l'humanité entière, que

manifeste que nous pouvions l'espérer : la fécondité de l'œuvre du philosophe le fait pressentir, les moyens dont il usa pour réaliser cette œuvre l'affirment, les difficultés qu'il eut à surmonter le prouvent surabondamment. Les moyens, ses biographes nous les livrent. « La régularité de l'organisation de la vie était pour Kant une loi si sainte que, depuis l'entrée dans un emploi assurant l'indépendance, que nous devons fixer à la titularisation professorale, en 1770, il ne s'en écarta que dans un très petit nombre de cas exceptionnels. L'hiver comme l'été il se levait ponctuellement à cinq heures du matin, heure à laquelle son domestique Lampe, qu'il prit à son service à ce moment et conserva plus de trente ans, devait le réveiller avec une sévérité inexorable, même lorsqu'il voulait alléger un plus long besoin de sommeil. Le serviteur exécutait cet ordre avec une exactitude militaire, et Kant put lui demander un jour, après trente ans, en présence de ses commensaux, s'il s'était accordé seulement une fois, pendant cette période, une petite demi-heure. Il reçut cette réponse catégorique : « Non ». Après son lever, il fumait une pipe de tabac et buvait deux tasses de thé très faible, bien qu'il aimât beaucoup le café ; mais il ne le tenait pas pour approprié à sa constitution corporelle. Puis il travaillait jusqu'au début des conférences, à 7 ou 8 heures habituellement, et, après la fin des conférences, à 9 ou 10 heures, il retournait aussitôt au travail jusqu'à midi

M. Ruyssen a opposée à la *Religion dans les limites de la simple raison*. (*Quid de natura et origine mali senserit Kantius?* p. 66) Comment peut-on conclure de l'observation historique et anthropologique des maux de l'humanité à la nature mauvaise de l'homme? V. Delbos la résout très justement en montrant que, si d'une conduite extérieurement bonne on ne peut conclure à une maxime bonne, en revanche, une bonne maxime ne peut produire que des actes au moins relativement bons ; de sorte que, d'une conduite extérieurement mauvaise, on peut conclure à l'intervention de maximes mauvaises, qu'elles soient ou non combinées avec des maximes bonnes. (*Op. cit.*, p. 621-622.)

trois quarts, heure à laquelle il s'habillait pour le repas. Lorsque le dimanche ou les vacances lui accordaient congé de conférences, il restait sans interruption toute la matinée à sa table de travail... Il n'avait que sept heures destinées au sommeil, et tenait pour base de tout bien-être précisément celles qu'il s'était fixées avant et après minuit¹. » Il ne faut donc pas oublier, lorsqu'on se place devant le monument de la philosophie kantienne, que l'on contemple le résultat d'une obstination exceptionnelle dans la pensée, et que, si nos calculs sont exacts, plus de cent mille heures de travail intellectuel s'y trouvent condensées. Quant aux difficultés vaincues, elles se résument dans la faible santé de Kant ; si un régime approprié lui permit de soutenir sans défaillance ce labeur incessant, il ne faut pas penser que ce fut sans lutte² ; le philosophe se croyait, on le sait, possesseur d'une diététique spéciale, supérieure à la médecine de son temps, et qui consistait peut-être, outre la régularité absolue dans le rythme de la vie, à bien utiliser sa volonté³. « Car c'était sa ferme volonté, et non pas seulement sa théorie, de pouvoir se rendre maître de ses

1. Schubert, *op. cit.*, p. 185-186, 187.

2. Cf. entre autres, outre les références indiquées plus haut, p. 50, note 5, ce fragment d'une lettre à Reinhold de 1791 : « Depuis environ deux ans il s'est fait dans ma santé, sans cause visible et sans maladie véritable (si j'excepte un rhume d'une durée d'environ trois semaines), une subite révolution qui a vite troublé mon appétit à l'égard du repas quotidien habituel, ce dont mes forces et mes sensations corporelles n'ont souffert en rien, mais la disposition aux travaux de tête, même à la lecture des lettres de mes collègues, a subi un grand changement. Je ne puis consacrer aux premiers que deux ou trois heures de suite dans la matinée, car ils sont alors interrompus par une somnolence (même lorsque j'ai le mieux dormi pendant la nuit) et je suis obligé de ne travailler qu'avec des intervalles qui ne laissent guère progresser le travail, et je dois attendre d'être bien disposé, et en profiter, sans pouvoir disposer de ma tête. Ce n'est, à mon avis, rien d'autre que l'âge, .. etc. » (Œuvres, éd. Rosenkranz et Schubert, XI, 1^{re} partie, p. 111-112.) Il faut noter que le régime de Kant s'est poursuivi pendant plus de dix ans après que cette lettre eût été écrite.

3. *Conflit des facultés*, éd. Hartenstein, VII, p. 426.

sensations malades par une décision fermement prise. Et ce qu'il s'était une fois fixé comme *maxime*, après l'avoir bien pesé et médité, de quelque ordre d'idées qu'il pût s'agir, il l'observait avec une fidélité inflexible jusqu'à son extrême vieillesse, sans jamais accepter le détour de négociations et d'accommodements avec la maxime elle-même¹. » On doit croire à l'efficacité d'une volonté qui réussit, non seulement à élever l'œuvre que l'on sait, mais à le faire malgré un corps dont la faiblesse native était extrême², et qu'il usa jusqu'à la dernière parcelle de sa substance³.

Mais un trait remarquable de cette bonne volonté, c'est qu'elle était, semble-t-il, apparue bien avant qu'une préoccupation pratique la dirigeât ou au moins en précisât la modalité. Car, si c'est vers 1781 que se dessinèrent les premiers linéaments de la notion d'impératif, et en 1785 que cette notion prit toute sa clarté, Kant n'avait pas attendu si longtemps pour adopter une forme d'existence énergique et laborieuse qui prépara sans doute et explique en partie sa philosophie pratique, mais ne semble nullement lui avoir obéi. En 1785, la vie de Kant était fixée depuis quinze ans au moins dans ses plus minutieux détails, et rien n'indique à cette époque, soit une évolution, soit même le changement le plus minime dans cette existence, à part un surcroît de soins apporté aux préoccupations d'hygiène, comme nous allons le voir. Bien plus, l'effort qui s'était orienté progressivement vers la recherche et la découverte du principe de la pratique, une fois ce but atteint, se porta vers d'autres problèmes, que le philosophe traita, si indifférents fussent-ils à la morale, avec la même méthode, la même conscience et la même constance dans l'efficacité. On en peut sans doute inférer que cette bonne volonté fut strictement spécialisée. Si, en pareille matière, l'exactitude

1. Schubert, *op. cit.*, p. 178.

2. *Ibid.*, p. 177.

3. *Ibid.*, p. 175.

des descriptions est plus instructive que les grands traits d'une vie par ailleurs monotone, encore convient-il que cette description soit complète; nous l'avons arrêtée au milieu de la journée du philosophe. Poursuivons-la donc : « Il voulait à table se détendre de tout ce qui assujettit l'esprit et, ici, selon son expression, faire honneur à son corps... Les aliments devaient être simples, mais bien préparés, le vin de pure origine; dans les premières années, il ne buvait que du vin rouge, et du blanc dans les dernières. Il ne souhaitait à table aucune hâte, et vantait souvent l'art romain de *cœnam ducere*¹ ». « Il arrivait avec un vigoureux appétit, car il avait fait une interruption de vingt-quatre heures dans sa nourriture : aussi cherchait-il à éviter tout retard au début du repas et n'aimait-il pas à voir ses hôtes se faire attendre après 1 heure. Il cherchait à dessein à éviter à table les doctes entretiens qui pouvaient mener à des recherches approfondies... Il ne devait y avoir aucun *calme plat* dans l'entretien, comme il désignait l'arrêt de la conversation. Ainsi s'écoulait le temps de 1 heure à 3 heures, fréquemment même jusqu'à 4 ou 5 heures, dans le plus serein délassement...² » Après le repas, il allait sans désespérer se promener, les premiers temps avec des collègues et des étudiants, à un âge plus avancé (depuis 1785 environ), généralement seul, parce qu'il ne voulait pas marcher en parlant, ce qui fatiguait sa poitrine. Le plus mauvais temps n'entraînait là encore aucune exception... Au retour de la promenade, il s'acquittait des affaires domestiques qui se présentaient, puis lisait les nouveautés littéraires nouvellement reçues, les journaux, les gazettes littéraires et politiques... Puis il allait et venait encore dans sa chambre, pour réfléchir aux conférences du lendemain ou aux travaux qu'il composait, prenait note des idées qui lui venaient, puis allait se coucher

1. Schubert, *op. cit.*, p. 186.

2. *Ibid.*, p. 194.

entre 9 et 10 heures (parfois un peu plus tard en été)¹. » Nous trouvons donc une limite précise dans la journée de Kant, à partir de laquelle l'effort de pensée, qui ne peut se prolonger impunément, cédait à la joie, au repos, au soin du corps et à la fantaisie ; et l'on a l'impression très nette qu'à partir de ce moment, ayant sa tâche derrière lui, le philosophe se sentait le droit de ne penser plus qu'à lui-même. De cette coupure, de l'emploi du temps choisi, et de la nécessité du repos, nul ne peut songer à faire grief à Kant ; mais ce qu'on peut se demander, c'est si, à partir du moment où la tâche intellectuelle était terminée, les maximes pratiques continuaient, exception faite de l'hygiène corporelle, à diriger son existence.

Car enfin il peut y avoir dans une vie humaine d'autres préoccupations que celles de la réflexion abstraite d'une part, de la table et de la promenade d'autre part ; sans avoir encore le droit d'établir une hiérarchie parmi celles-ci, nous ne pouvons fermer les yeux sur ce fait que certaines d'entre elles étaient étrangement ignorées de Kant, et précisément celles qui peuvent réclamer des concessions dans le rythme de l'existence, c'est-à-dire toutes les préoccupations familiales et sociales ; nous verrons plus loin² ce que cette particularité a de très significatif. Si Kant a vécu dans la solitude, on peut l'attribuer, d'une part, à une indécision extrême, due à ce que, par deux fois, l'énergie nécessaire pour prendre un engagement donné à un instant donné manqua au philosophe³ ; d'autre part, à ce que « la stricte observation d'une vie domestique régulière semble principalement avoir été regardée par lui comme un obstacle à l'état de mariage⁴ ». Sans doute de fidèles amitiés entourèrent notre auteur, mais ces amitiés étaient choisies parmi des classes intellec-

1. Schubert, *op. cit.*, p. 186-187.

2. Voir plus bas, p. 90.

3. Schubert, *op. cit.*, p. 189.

4. *Ibid.*, p. 188.

tuellement inférieures et l'entouraient (si les descriptions des biographes sont exactes) comme une auréole dont il était le centre. Elles étaient d'ailleurs ménagées, non pas seulement pour elles-mêmes, mais encore, et surtout peut-être, pour l'entretien régulier d'un cadre constant aux délassements du philosophe¹ ; n'oublions pas que, selon la formule de l'impératif, l'humanité devait être regardée toujours *en même temps* comme une fin et non pas *seulement* comme un moyen ; il semble que, dans ce cas spécial, il eût fallu renverser les termes de la proposition. Sans doute cette prudente hygiène morale, qui comporte les avantages de la solitude mais en écarte l'ennui, est-elle un des facteurs de la sérénité des méditations de Kant. Il conviendrait aussi de considérer comme approprié au même but ce « sens économique » qui lui permet, en partant de la misère, d'améliorer progressivement ses conditions d'existence (en partie grâce à une perception rigoureuse du taux des conférences privées, selon le système des Universités allemandes, « car personne dans le monde, disait-il, ne sacrifie ses forces gratuitement ») jusqu'à la constitution d'une petite fortune, source de libéralités à sa famille, bien que ce fût principalement dans son testament qu'« il put donner libre cours à son sentiment de reconnaissance² pour les services rendus ». Enfin, quelle que soit l'appréciation que comporte

1. « Son petit cercle d'amis et d'invités étant sa plus chère habitude, il voulait s'épargner la douleur de le voir se restreindre par la mort, et il avait la précaution d'y introduire de nouvelles recrues. » (Delbos, *op. cit.*, p. 42.) « Mais on pouvait remarquer une singularité de Kant, c'est que, si anxieux que fût son souci des amis malades, après la nouvelle de leur mort il ne voyait qu'avec déplaisir la conversation se porter sur ce qui les concernait personnellement... Après la mort de Hippel, à la maladie de qui il s'était intéressé de la façon la plus intense, il répondit en quelques mots brefs à la plainte élevée par son entourage sur la grandeur de cette perte : « que c'était certes dommage pour le cercle d'action du mort, mais qu'il fallait laisser le mort reposer chez les morts ». En d'autres cas, il ne proférait, avec une visible sécheresse, rien de plus que : « C'est fini ». (Schubert, *op. cit.*, p. 197.)

2. Schubert, *op. cit.*, p. 199-200

l'attitude du philosophe dans ses démêlés avec la censure ecclésiastique à propos de la *Religion dans les limites de la simple raison*¹; appréciation pour laquelle nous n'avons pas encore de critère, la seule interprétation que comporte cette attitude est la suivante : voyant le succès de sa carrière philosophique et son enseignement menacés par la censure, Kant, en prenant vis-à-vis du gouvernement un engagement de silence absolu qu'on n'exigeait pas de lui, contribuait à endormir la vigilance de ce gouvernement ; et la formule à double entente qui ne liait sa promesse qu'à la durée de la vie de Frédéric-Guillaume II, lui permettait de reprendre un jour sa liberté, après avoir reconquis la confiance du pouvoir par le seul motif que cette liberté semblait pour toujours aliénée ; le strict devoir de sincérité envers les hommes qu'exige la première formule de l'impératif kantien était sacrifié à la possibilité de poursuivre en paix l'exercice de la pensée.

Certes, dans le cas de Kant, il nous est difficile de ne pas nous féliciter d'un égoïsme si méthodique qu'il parvint à écarter de la vie du philosophe tous les troubles défavorables à une paisible réflexion ; sans cette réflexion nous serions en effet privés d'une œuvre inappréciable. Ce que nous en pensons, le philosophe devait le penser aussi ; car, malgré sa modestie, il ne méconnaissait pas sa propre valeur ; les preuves de profonde admiration que lui accordèrent ses contemporains les plus illustres, et même de légitimes accès d'orgueil lorsqu'une puissance politique tentait de restreindre la manifestation ou la diffusion de sa pensée, empêchent de croire de sa part à un découragement ou à une sous-évaluation de son rôle intellectuel ; s'il envisageait comme infini le chemin qui restait à parcourir après lui, du moins était-il persuadé

1. Cf. Emil Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben*, u. s. w., 1898, p. 125 et suiv. ; sur la bibliographie et l'histoire de ces démêlés : Delbos, *op. cit.*, notes p. 608-611, 657-658, 675-677.

qu'il avait mis la pensée humaine en bonne voie : ses appréciations sur le but de ses ouvrages, dans sa correspondance, et le titre des *Prolégomènes à toute Métaphysique future* en témoignent largement. Mais, du point de vue même de la morale kantienne, plus les dons de l'homme furent exceptionnels, moins nous pouvons considérer la partie de son existence qui ne contribua qu'à leur permettre de se manifester pleinement, comme susceptible d'universalisation légitime. Il est vrai que deux formules de l'impératif catégorique nous laissent la possibilité de généraliser la maxime qu'on en pourrait tirer et, par suite, de l'adapter à d'autres dons que les siens ; Kant lui-même nous en fournit les moyens dans l'un des exemples concrets qui appuient ses formules, exemple qui est peut-être un acte d'apologie personnelle : « Il y a dans l'humanité des dispositions à une plus grande perfection qui appartiennent, en notre personne, au but de la nature à l'égard de l'humanité ; les négliger pourrait en tous cas se concilier avec la conservation de l'humanité comme fin en soi, mais non avec le progrès de cette fin¹ ». Mais, même en considérant comme un devoir général de ne négliger aucune disposition propre à provoquer le progrès de l'humanité, aucun critère ne permet de faire la balance des devoirs que l'on peut être entraîné à négliger au profit de ces dispositions², et de l'utilité que l'on croit pouvoir assigner à ses propres talents pour le progrès de l'humanité³ ; les morales les plus contradictoires et les plus étranges pourraient à ce compte

1. *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, IV, p. 278.

2. Dans une forme précédente du même cas, celle qui se réfère à la première formule de l'impératif catégorique, Kant n'envisage de conflit qu'entre l'utilisation des dons naturels et le « penchant à la dissipation » (*Ibid.*, IV, p. 271). Cette simplification du problème dans le sens qui justifie le mieux une vie toute spéculative semble confirmer le caractère d'apologie personnelle que comporte un tel exemple.

3. Cf. l'aveu arraché par cette même difficulté à un intellectualiste contemporain fort intransigeant, aveu qui mène à une morale de la réflexion, même vaine, comme fin en soi : « Oui, c'eût été plus beau de

trouver leur justification dans la référence à un avenir problématique ; par suite, la seule universalisation possible de la conduite de Kant serait de considérer comme universellement supérieure la forme spéciale d'activité à laquelle la moitié de sa vie fut consacrée, c'est-à-dire la pensée en tant que pensée, indépendamment de ses résultats, bref, la raison pure spéculative¹. Nous revenons ainsi à notre constatation antérieure, que, lorsqu'on cherche le contenu du 'principe de l'autonomie chez Kant, on voit que, non pas nécessairement peut-être, mais chez lui au moins, elle aboutissait à un pur exercice de la réflexion, traitée implicitement comme une fin en soi².

Nous y revenons encore pour un second motif. La question que nous nous étions posée : D'où provint, si elle exista, la vertu efficace du principe d'autonomie chez Kant ? peut en effet, maintenant, recevoir une réponse, fondée sur la prédilection de Kant pour la spéculation pure. La vertu pratique du philosophe, avons-nous remarqué, s'est exercée de façon extérieurement visible par l'effort méthodique et prolongé de ses matinées spéculatives ; en revanche, elle semblait se donner congé à un moment précis et faire place, fût-ce aux dépens d'efforts d'autre sorte qui eussent demandé un sacrifice, à l'observation étroite d'une hygiène physique et morale explicitement orientée par des formules établies après réflexion³, en vue de la préparation des périodes de réflexion. Or, ne peut-on pas penser que si, pour Kant, une maxime n'était obéie que dans la mesure où elle tendait à

laisser cette misère pour aller faire l'*Ethique* ou la *Critique* ! Mais lui ! pour ce qu'il aurait fait !... Mais il savait bien que c'est l'effort du penser, et non pas son succès, qui était agréable au dieu qu'il révérait. (J. Benda, *L'Ordination*, Paris, Emile-Paul, 1913, p. 252-253.)

1. Cf. cette remarque de Henri Poincaré : « Au contraire, la beauté intellectuelle se suffit à elle-même, et c'est pour elle, plus peut-être que pour le bien futur de l'humanité, que le savant se condamne à de longs et pénibles travaux. » (*Science et Méthode*, Paris, 1914, p. 15.)

2. Cf. plus haut, p. 64.

3. Voir plus haut, p. 69, *init.*

la spéculation ou bien où elle en constituait le résultat, c'est parce que la spéculation constituait pour lui le mobile efficace essentiel? Nous retrouvons ici le problème des mobiles de la raison pratique, que l'on peut négliger lorsqu'on cherche le principe légitime de la morale, mais non pas lorsqu'on prétend aboutir à une règle efficace. C'est ce dont, semble-t-il, Kant se rendit compte de manière plus nette après la composition de la *Critique de la Raison pratique*, comme le prouve un fragment d'une lettre postérieure même à la composition de la *Critique du Jugement*, ce qui, nous le verrons, n'est pas indifférent. « Le principe suprême de la moralité ne doit pas seulement faire conclure à ce qui plait, il doit lui-même plaire au plus haut degré, car il n'est pas une représentation seulement spéculative, mais doit avoir une force impulsive et, par suite, bien qu'il soit certes intellectuel, il doit pourtant avoir un certain rapport aux premiers mobiles de la volonté¹. » Or, si la notion d'autonomie est fondée sur celle de liberté, la loi est la *ratio cognoscendi* de la liberté, et c'est de la loi qu'est issu et à elle que s'adresse le respect ; le respect est d'ailleurs parent de l'admiration². Bref, la raison pratique est efficace parce qu'elle implique une part de complaisance, provoquée par la loi, qui relie formellement la pratique à la spéculation. En fin de compte, si Kant put appliquer personnellement son propre impératif catégorique, c'est parce qu'il en dirigeait l'emploi vers la réflexion, seule opération qui pût, en le satisfaisant pleinement, constituer pour lui à la fois un but et un mobile ; or la réflexion n'est et ne peut être exercée que par intervalles ; d'où l'on peut conclure qu'elle n'est pas essentiellement de nature pratique.

Le caractère spéculatif de la morale kantienne serait confirmé, si besoin était, par la nature de l'influence qu'exerça

1. Lettre à Herz, postérieure à 1790, éd. Rosenkranz et Schubert, XI, première partie, p. 65-66.

2 *Critique de la Raison pratique*, V, p. 76-84.

cette morale après la mort de Kant. Il est à noter que ce sont les mêmes milieux, les mêmes personnes qui ont adopté la philosophie pratique de Kant et qui se sont assimilés sa philosophie spéculative. Or ces milieux sont limités par la possibilité de comprendre la philosophie kantienne, et cela restreint d'une façon singulière le champ d'action de principes moraux ; si certaines formules pratiques des œuvres de philosophes comme Aristote, comme Plotin ou, à une époque récente, Auguste Comte, ont pu faire leur chemin dans les consciences alors que les éléments spéculatifs de ces mêmes systèmes ne restaient accessibles qu'à quelques-uns, c'est que ces formules faisaient appel à des mobiles comme le goût de l'équilibre, la foi, la soif du progrès, qui peuvent avoir partout leurs racines. Il n'en est pas de même pour Kant, qui ne fait appel qu'au respect de l'universalité, présent chez ceux-là seuls qui l'ont cultivé longuement en eux par une éducation spéculative socialement spécialisée ; ce que le plus humble, le plus ignorant remueur de foules sait faire par la chaleur vivante de sa volonté, par son exemple, l'exemple de Kant ne l'a pas fait et ne pouvait le faire ; il est resté un moraliste à l'usage des philosophes, non de l'humanité entière ; sa raison pratique reste enfermée dans la raison spéculative. Nous envoyons le motif : l'autonomie, qui fonde le devoir sur la liberté transcendante, base de toute efficacité, est sans doute le seul fondement intelligible d'une morale. Mais ce principe n'opéra comme une règle pour Kant lui-même que parce que, en lui, l'amour de la pensée constitua l'armature de l'impératif ; or cette armature est manifestement insuffisante puisque nous l'avons vue s'effondrer périodiquement chez le plus persévérant des moralistes. Il eût donc fallu en trouver une autre qui soutint l'autonomie de façon pratiquement et non spéculativement universelle. Cette armature existe dans le trésor de la philosophie kantienne, mais séparée, parfois proche, jamais pourtant solidaire de

la morale. Poursuivons l'analyse de cette œuvre et nous l'y trouverons.

III. — LÉGITIMITÉ, EFFICACITÉ ET SAINTETÉ.

Si notre méthode est appropriée au problème pratique, elle doit nous guider encore dans cette ultime recherche. Le mobile suffisant d'une morale, c'est-à-dire d'une autonomie, n'est pas la pensée ; mais il doit se retrouver au sein de la pensée même, puisque, toute spécialisée et discontinue qu'ait été son action, la pensée a néanmoins dirigé la conduite de Kant.

Il s'agit, dans ce cas, non pas, bien entendu, des résultats inertes de la spéculation, mais de la réflexion en exercice, de l'invention. C'est le progrès intellectuel que Kant cherchait dans la pensée, et non l'utilisation du savoir constitué ; il eût mieux aimé mourir que survivre à son intelligence créatrice, ce qui fut pourtant, par une ironie significative, sa destinée sur cette terre¹. Aussi se trouva-t-il tout naturellement porté à étudier comment, par opposition à l'usage habituel de l'entendement, qui ne procure aucune satisfaction, la pure découverte est source de plaisir. Il était, en effet, nécessaire, après avoir systématisé séparément les problèmes de la raison spéculative et ceux de la raison pratique, d'en venir à étudier dans l'esprit même le pouvoir d'où émanent la création intellectuelle, la vie et l'activité,

1. Kant honorait la liberté dans la recherche et la pensée personnelle. Dans les années de sa force, jamais il ne se figurait pouvoir épuiser la constitution d'une discipline, et ne souffrait pas non plus de la part de ses adhérents cette vaine vantardise... Ce n'est que quand la conscience de sa puissance spirituelle commença de s'éteindre qu'il put ainsi entendre parler, et par sa propre bouche, de la conclusion de la philosophie critique. Auparavant, il semblait même avoir peur du repos de l'esprit que la terminaison entraînerait. Souvent il affirma à son entourage immédiat, par exemple à Pörschke, que l'idée d'une éternité sans progrès du développement spirituel, que l'uniformité ininterrompue, fût-elle même la félicité suprême, était pour lui une idée terrible ! Jamais il n'abandonnait l'école, il apprenait toujours plus, il se renouvelait chaque jour. » (Schubert, *op. cit.*, p. 179-180.)

également immanentes à l'une et à l'autre raisons, et que ce pouvoir constituât, nous venons de voir au fond pourquoi, le lien de la faculté de connaître avec la faculté de désirer, grâce aux sentiments de joie et de peine qu'elle comporte¹. On ne saurait donc voir dans la *Critique du Jugement*, comme on y est porté quand on consulte les deux premières *Critiques* sans essayer de s'identifier à la personnalité de leur auteur, une sorte de superfétation de la philosophie kantienne² ; elle est sa source vivante, si vivante même que, malgré Kant, elle pourrait, dans son jaillissement, emporter tout le système dans la direction où le conduisit Fichte, peut-être même au delà des limites où ce philosophe prétendait d'abord le borner³. Voici donc ce que nous fait éprouver, par contraste avec l'usage mécanique de l'entendement, la faculté de juger : « en fait, comme nous ne trouvons pas en nous, par suite de la rencontre des perceptions avec les lois selon des concepts généraux de la nature (les catégories), la moindre action sur le sentiment de la joie, parce qu'en ce cas l'entendement agit nécessairement sans intention, selon sa nature, d'un autre côté, la découverte de la possibilité d'unir deux ou plusieurs lois empiriques hétérogènes de la nature sous un principe qui les comprend toutes deux, est l'origine d'une joie très remarquable, souvent même d'une admiration, parfois telle qu'elle ne cesse pas, bien qu'on soit déjà suffisamment familier avec son objet. Sans doute n'éprouvons-nous plus une joie sensible de la clarté de la nature, et de l'unité de ses divisions en genres et en espèces, sans laquelle seraient impossibles les concepts empiriques par quoi nous la connaissons selon les lois particulières ; mais cette joie a certainement existé en son temps, et c'est seulement

1. Cf. le premier projet de préface de la *Critique du Jugement* (*Sur la Philosophie en général*), Hartenstein, VI, p. 402.

2. Cf. Delbos, *op. cit.*, p. 514.

3. Cf. *ibid.*, p. 572, note.

parce que l'expérience la plus banale ne serait pas possible sans elle qu'elle s'est peu à peu mêlée à la connaissance pure et a cessé d'être particulièrement remarquée¹. » Telle est la joie que procure, au moins dans le cas de l'étude de la nature, la création intellectuelle à son origine. Et l'on a l'impression d'être sur la piste du mobile réel, fécond et joyeux, de toute l'activité, morale et intellectuelle, du philosophe. On sait, d'ailleurs, que la *Critique du Jugement* est née d'un projet de critique de l'art, et de remarques sur le génie, c'est-à-dire d'une étude de la création dans ses formes les plus pures.

Précisons donc. La faculté de juger au sens large, découverte par Kant dans l'année qui suivit la *Critique de la Raison pratique*², est le pouvoir de juger le particulier comme contenu dans l'universel ; mais elle comporte deux démarches opposées, le « jugement réfléchissant » et le « jugement déterminant » ; le premier cherche à unifier les lois empiriques données en des lois universelles, et le second part de lois universelles données et les applique par une simple subsumption³ ; or le « jugement réfléchissant », qui

1. *Critique du Jugement*, Introduction, V, p. 193-194. Cf. trad. Barni, Paris, 1846, I, p. 41-42. Il est intéressant de comparer ces remarques avec celles de Henri Poincaré sur l'invention mathématique, où l'on retrouve même la distinction du jugement esthétique et du jugement téléologique : « Les règles particulières semblent d'abord discordantes ; mais, en y regardant de plus près, nous voyons en général qu'elles se ressemblent ; différentes par la matière, elles se rapprochent par la forme, par l'ordre de leurs parties. Quand nous les envisagerons de ce biais, nous les verrons s'élargir et tendre à tout embrasser. Et voilà ce qui fait le prix de certains faits qui viennent compléter un ensemble et montrer qu'il est l'image fidèle d'autres ensembles connus... Mais... le savant n'étudie pas la nature parce que cela est utile : il l'étudie parce qu'il y prend plaisir et il y prend plaisir parce qu'elle est belle... Je ne parle pas ici, bien entendu, de cette beauté qui frappe les sens, de la beauté des qualités et des apparences ; non que j'en fasse fi, loin de là, mais elle n'a rien à faire avec la science ; je veux parler de cette beauté plus intime qui vient de l'ordre harmonieux des parties, et qu'une intelligence pure peut saisir. » (*Science et Méthode*, p. 14-15.)

2. Cf. Lettres à Reinhold de mars 1788 et mai 1789, *Correspondance*, éd. de l'Acad. de Berlin, X, p. 505, et XI, p. 39.

3. *Critique du Jugement*, Introd., V, p. 185-186.

est la *faculté de juger* dans son emploi le plus difficile et le plus fécond, ne constitue pas une simple conséquence psychologique des principes des deux *Critiques* antérieures, auxquelles il ne se laisse nullement ramener. Il se fonde sur une notion étrangère au corps de doctrine de celles-ci, et qui ne s'accrochait à toutes deux, Kant le découvre maintenant, que pour ce motif que sa fonction est de les unir l'une à l'autre : la notion de *finalité*¹. La *Critique de la faculté de juger*, qui étudie ce « principe régulateur »² nouveau, est donc plus purement *critique* que les précédentes³, puisque ce que notre esprit retrouve hors de lui sous le nom de finalité, c'est une fonction qui lui est intérieure et qu'il utilise lorsqu'il découvre la beauté ou qu'il cherche à expliquer certains aspects de la nature. « Bien que notre concept d'une finalité subjective de la nature, dans ses formes et selon des lois empiriques, ne soit nullement le concept d'un objet, mais seulement un principe de la faculté de juger, lui permettant de se procurer des concepts au milieu de cette excessive diversité qu'a la nature (et de pouvoir s'orienter en elle) ; cependant nous lui attribuons également par là-même des égards à notre faculté de connaître, conçus analogiquement comme un but ; et ainsi nous pouvons considérer la *beauté de la nature* comme l'*exhibition* du concept de finalité formelle (purement subjective), et les *buts de la nature* comme l'exhibition du concept d'une finalité réelle (objective), dont nous jugeons l'une par le goût (esthétiquement, à l'aide du sentiment de la joie) et l'autre par l'entendement et la raison (logiquement, selon des concepts)⁴.

Or, dans ce second cas, celui qui nous intéresse directement, puisqu'il a trait expressément à la pensée, le jugement

1. Cf. *Sur la Philosophie en général*, VI, p. 403.

2. Cf. *Critique du Jugement*, V, p. 373, 388, 391.

3. Cf. Brunschvicg, *art. cit.*, p. 189.

4. *Critique du Jugement*, Introd., V, p. 199. Cf. trad. Barni, I, p. 51-52.

réfléchissant s'appuie sur la finalité objective (et plus spécialement « matérielle »¹⁾) lorsqu'il rencontre dans la nature des choses qui agissent en vue d'un but, et d'un but qui ne fuit pas continuellement d'objet en objet à mesure que l'esprit tente de le fixer, bref, d'un but qui réside dans ces choses mêmes selon une finalité interne : ces choses sont les êtres vivants, dont on peut dire non seulement qu'ils sont organisés, mais qu'ils s'organisent eux-mêmes. Or la caractéristique de la faculté de juger, c'est qu'elle a « un principe *a priori* pour la possibilité de la nature, mais seulement d'un point de vue subjectif, en elle-même, principe par lequel elle prescrit une loi non pas à la nature (en tant qu'autonomie), mais à elle-même (en tant qu'héautonomie) pour la réflexion sur la nature²... » Ainsi, la faculté de juger se forme, s'organise elle-même afin de grouper sous des lois universelles qui en feront un tout les lois empiriques qu'elle saisit comme éléments. Comment donc ne se reconnaîtrait-elle pas dans ceux des êtres de la nature qui, constituant eux aussi une finalité en exercice, jouissent manifestement de la même propriété d'héautonomie ? Ou, plus simplement : puisqu'elle est création vivante, comment ne se retrouverait-elle pas dans cette création vivante que constituent les êtres animés ? Il est vrai que dans l'étude de ces êtres interviennent évidemment les lois mécaniques, principes d'explication hétérogènes, peut-être même inconciliables avec la finalité. S'il fallait opter pour l'un des deux ordres, c'est le mécanisme qui subsisterait, puisque toute la faculté de connaître est fondée sur des catégories où la finalité n'a pas place. Mais cette option n'est nullement nécessaire ; « car, là où l'on tient des fins pour les principes de la possibilité de certaines choses, on doit aussi admettre des moyens, dont la loi d'action n'a besoin *pour elle-même* de rien qui suppose une fin, et par suite peut être mécanique tout en constituant

1. *Critique du Jugement*, V, p. 378 et suiv.

2. *Ibid.*, V, p. 192. Cf. trad. Barni, I, p. 38.

une cause subordonnée d'effets intentionnels¹ ». Finalité et mécanisme peuvent donc se concilier, sans toutefois se confondre. Bien plus, cette conciliation doit pouvoir s'étendre au delà du champ restreint des êtres organisés, à la nature entière ; en effet, « si, frappés par la quantité infinie de ceux-ci [des produits organiques de la nature], nous admettons également (du moins par une hypothèse permise) l'intentionnalité dans l'union des causes naturelles selon des lois particulières, comme *principe universel* du jugement réfléchissant pour l'ensemble de la nature (le monde), on peut concevoir une vaste et même universelle union des lois mécaniques et téléologiques dans les créations de la nature, sans confondre les principes qui permettent de les juger ni mettre l'un à la place de l'autre ; parce que, dans un jugement téléologique, la matière, même quand la forme qu'elle adopte n'est jugée possible que par une intention, peut pourtant, bien que conforme de par sa nature aux lois mécaniques, être aussi subordonnée comme moyen à ce but que l'on se représente² ». Et c'est pourquoi la finalité, non seulement permet « de compléter l'insuffisance des lois mécaniques, même pour la recherche empirique de toutes les lois particulières de la nature³ », mais encore admet l'extension la plus vaste, la plus hardie, des explications mécaniques⁴. La cause en est que ces deux ordres d'explication distincts et conciliables ne sont séparés qu'en vertu de notre constitution mentale, selon laquelle l'intuition phénoménale de la réalité et la compréhension intellectuelle du possible ne peuvent s'unir en une intuition intellectuelle du substrat supra-sensible de la nature ; alors que, dans un entendement intuitif, dans un intellect archétype, mécanisme et finalité ne formeraient plus qu'un seul prin-

1. *Critique du Jugement*, V, p. 427. Cf. trad. Barni, II, p. 403.

2. *Ibid.*, cf. trad. Barni, II, p. 404.

3. *Ibid.*, p. 396 ; cf. trad. Barni, II, p. 46.

4. *Ibid.*, p. 442.

cipe¹. Et puisque la fonction réfléchissante du jugement, dont le mouvement unificateur n'est nécessaire que par suite de la dualité de nos facultés, nous rapproche sans cesse de l'unité d'un entendement parfait, total et immobile, on peut dire que la finalité, en venant compléter, équilibrer et même promouvoir le mécanisme qui à la limite se fondrait en elle, est la véritable source du progrès intellectuel sous toutes ses formes².

Or, nous avons vu que si la conduite du philosophe fut d'accord avec la formule universaliste du principe de l'autonomie, c'est qu'une prédilection spéciale faisait pour lui de tout commandement substituant l'invention à l'action ou subordonnant la seconde à la première, un mobile efficace³ ; d'autre part, le *jugement réfléchissant* apparaissait à Kant comme le nerf même de la faculté de créer, qui ne se contente pas des lois empiriques données, mais cherche par de vastes synthèses à unifier et à compléter le savoir. C'est donc, sous ce nom, son pouvoir créateur que Kant a découvert, ce pouvoir qui fut le véritable mobile de sa conduite⁴ ; et la finalité, principe *a priori* de ce pouvoir, est nécessairement aussi un principe profond de l'activité. Mais nous avons également remarqué que la pensée fut pour Kant un mobile insuffisant, c'est-à-dire qu'elle ne permet la confor-

1. *Critique du Jugement*, V, p. 427.

2. Certains critiques ont observé, dans ce même sens, que Kant accorde à la finalité à peu près les caractères qu'il a accordés dans la *Critique de la Raison pure* (III, p. 269) aux idées transcendantes, en particulier à celle de Dieu (qui poursuit jusqu'à l'absolu « l'unité de la condition de tous les objets de pensée en général »), et qu'à ce titre la faculté de juger recueille une part des fonctions de la raison. (Cf. Stadler, *Kant's Teleologie*, p. 36-43.)

3. Voir plus haut, p. 75-78.

4. Noter en particulier que l'objet de réflexion le plus tentant pour Kant fut certainement l'étude de l'univers physique. de « l'ensemble de la nature » ; que, s'il débuta dans la carrière philosophique par des études sur l'énergie et la mécanique céleste, il n'abandonna jamais cet objet, même durant les périodes où sa méditation se porta ailleurs, et que les dernières années de sa vie intellectuelle furent consacrées à l'étude de la géographie physique et de la métaphysique de la nature.

mité au principe de l'autonomie que de façon intermittente, et qu'en dehors de ses périodes d'exercice, elle abandonne la conduite au hasard, à moins que des formules retenues par cœur, des résidus de pensée : les *maximes*, ne viennent la soutenir d'intervalle en intervalle jusqu'à la période subséquente de réflexion. N'est-ce pas dire que la pensée est *une des formes* du pouvoir d'agir, non son essence pure ; qu'elle ajoute à cette essence des déterminations superflues, hétérogènes à la raison pratique et, par suite, imparfaitement efficaces¹ ? Mais si la finalité est vraiment l'essence de l'activité, c'est-à-dire si elle est capable de diriger constamment nos actions, lorsqu'elle conserve sa pureté, il faut en conclure que c'est pour avoir décidé de la suivre seulement au cas où elle s'appliquerait spécialement à la pensée que Kant nous a paru ne conformer sa conduite à ses principes que par intervalles. Les rapports théoriques et pratiques de la morale avec la finalité dans la philosophie et dans la vie de Kant confirment cette conclusion, comme nous allons le constater.

La finalité, principe de progrès qui se manifeste à l'homme dans la nature et en lui-même, constitue un système de moyens et de fins. Le but final vers lequel ce système naturel est dirigé ne saurait être que l'homme, « parce qu'il est le seul être sur la terre qui puisse concevoir des fins, et faire, par sa raison, d'un système d'objets constitués finalement, un système de fins² ». Mais l'homme possède une volonté, qui est la « faculté des fins », c'est-à-dire qui s'assigne et réalise divers buts ; il peut donc, s'il dirige cette faculté vers des préoccupations inférieures à lui dans le système des fins, perdre sa place prééminente dans ce système ; et c'est ce qui lui arrive lorsqu'il recherche le bonheur, ou même la civilisation, qui est encore soumise à des conditions natu-

1. Voir plus haut, p. 71.

2. *Critique du Jugement*, V, p. 440 ; cf. Barni, II, p. 126.

relles changeantes ¹. Au contraire, s'il place en lui-même le but suprême, en tant que sujet moral qui emploie sa liberté à réaliser ce qu'il se représente comme le souverain bien, il est bien le but final de la nature ². Ainsi la finalité vient nécessairement rejoindre la morale au niveau de l'homme. Mais elle ne se fond pas en elle ; du point de vue de la téléologie physique, l'homme est sans doute le but final de la nature ; mais il y a, au delà de la nature et de l'homme, un état idéal du monde, fort éloigné dans le temps, et qui constitue une fin pour la volonté de l'homme lui-même. De la sorte, cette volonté, faculté des fins en même temps que raison pratique, marque le point de croisement, et non de réunion, de la direction morale et de la direction finale ; la première s'élève directement hors du temps vers l'autonomie ; la seconde poursuit sa route vers un avenir lointain.

Or, il est à remarquer que c'est de la conception du but suprême, principe explicite de la finalité, et non pas d'une autonomie soutenue par la pensée, mais douée en conséquence d'une efficacité imparfaite et intermittente, que se peut déduire, cette fois d'une manière complète, dans sa conformité et dans sa non-conformité à la loi spéculative, la conduite que tint effectivement le philosophe. A vrai dire, cette conception a varié, selon deux tendances dont nous avons observé précédemment la bifurcation ³. Tantôt Kant se représente le but de l'humanité comme une réalisation historique, comme la constitution d'une société idéale ⁴ ; tantôt il songe à une fin religieuse, à la création, par l'immortalité, de la sainteté personnelle. Mais la première tendance est, de beaucoup, celle qui prédomine ; c'est celle, notamment, qui est latente dans la *Critique du Jugement* ;

1. *Critique du Jugement*, V, p. 442-446.

2. *Ibid.*, p. 448-449.

3. Voir plus haut, p. 54-55.

4. Cf. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), IV, p. 448.

le motif en est qu'elle permet plus facilement une représentation intellectuelle de la fin suprême¹, c'est-à-dire, si l'on peut admettre cette alliance de mots, une « science des fins », une « téléologie ». Kant suppose, dans l'ouvrage où il élabore pour elle-même cette première conception, une finalité immanente à l'évolution de l'humanité, finalité réalisée sans dessein prémédité par des hommes dont chacun croit ne travailler que pour lui². Les aspirations individuelles pourraient être, grâce au système politique parfait qui se constitue péniblement à travers les heurts de l'histoire, combinées en un tout rationnel. Or il semble que, ainsi que l'a remarqué Höffding, la conscience morale revienne chez Kant à une anticipation de la fin du développement historique³, conçu sous cette forme « cosmopolitique ». Une anticipation, c'est-à-dire la conformité des actes à un état de choses qui n'est pas encore réalisé. La troisième formule de l'impératif catégorique, que Kant publie, un an après *l'Idée d'une histoire universelle*, dans le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, est fortement marquée de cette empreinte : elle introduit, avec l'idée de législation universelle, le vocabulaire politique dans la morale. Si l'on voit difficilement quelles règles précises se pourraient déduire de cette seule formule, on voit bien comment l'attente d'une cité politique parfaite l'a implicitement remplie, et réglé, cette fois dans toute sa durée, la conduite de Kant.

Car comment agir dans une telle attente ? On ne peut que chercher si tel ou tel de nos actes se pourrait concilier avec l'idéal cosmopolitique, c'est-à-dire tenter de deviner à l'avance la nature de cet idéal, dans l'espoir de contribuer à son avè-

1. Cf. cette *proposition* qui conclut *l'Idée d'une histoire universelle* : « Un essai philosophique pour élaborer l'histoire universelle du monde selon un plan de la nature qui vise à une union civile complète du genre humain doit être considéré comme possible, et même comme indispensable à cette intention de la nature ». (IV, p. 455.)

2. *Ibid.*, p. 146-148.

3. *Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der kantischen Ethik*, Kantstudien, II, p. 16.

nement par la méditation. Et, en vérité, toute méditation tend à cet avènement, et non pas seulement celle sur la cité future, qui est nécessairement hypothétique et fragmentaire : car la cité future sera le produit à la fois des efforts libres des hommes et des conditions physiques dans lesquelles elle se réalisera. La consécration à l'étude du monde physique et à la *philosophie transcendante* qui est celle de Kant trouve ainsi son véritable et secret mobile¹. Par ailleurs, il convient aussi, en attendant, de suivre de très près les événements de la politique : car on peut y discerner les premiers linéaments de la réalisation de la cité future. On sait, non seulement que Kant porta le plus vif intérêt aux péripéties de la Révolution française, mais encore, ce qui est plus significatif chez lui, que la lecture des gazettes politiques était, par suite de la « faim dévorante » qu'il avait des nouvelles de ce genre, la seule cause qui pût interrompre son travail de la matinée². Sans doute, il n'est pas utile que le philosophe prenne directement part à ces événements, puisque seule la cité future lui convient, et qu'en travaillant pour lui-même il a l'espoir de travailler aussi pour elle³. Faut-il donc, par suite de l'attitude passive que commande l'attente de la société civile, considérer cette société comme un idéal trop lointain pour guider, dès à présent, toute la vie d'un homme ? Une cité idéale serait faite d'hommes idéaux,

1. « Mais comme une téléologie pure pratique, c'est-à-dire une morale, est destinée à réaliser ses fins dans le monde, elle ne devra pas négliger la possibilité de ces fins dans le monde, tant pour ce qui est des *causes finales* qui y sont données que pour ce qui est aussi du rapport de convenance qu'il y a entre la *Cause suprême du monde* et un système de toutes les fins conçu comme son effet ; elle ne devra donc pas plus négliger la *téléologie naturelle* que la possibilité d'une nature en général, c'est-à-dire la philosophie transcendante, afin d'assurer à la téléologie pure pratique une réalité objective en ce qui concerne la possibilité de l'objet à exécuter, c'est-à-dire la possibilité de la fin qu'elle prescrit de réaliser dans le monde ». (*Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie* [Mercure allemand, 1788], IV, p. 495 ; trad. par Delbos, *op. cit.*, p. 517.)

2. Schubert, *op. cit.*, p. 187.

3. Voir plus haut, p. 87.

et peut-être seuls des philosophes pourraient-ils s'y sentir à l'aise ; mais, pour cette raison même, on peut la considérer comme planant virtuellement au-dessus du temps, et juger que Kant y participa de droit par sa vie spéculative. Elle est donc plutôt la cité de la science qu'une cité future, et comme ses citoyens, en la pensant, échappent à eux-mêmes, c'est peut-être une cité sans hommes : à vrai dire, elle se dissout dans la science impersonnelle pure. Si les acquisitions que Kant lui a values pouvaient être considérées comme éternellement vraies, on devrait croire qu'il a vécu dans cette cité plus longtemps et plus passionnément qu'aucun autre savant. Mais, dans la même mesure, il s'isola des hommes de son époque plus rigoureusement que personne. Enfin, puisqu'on ne peut pas penser toujours, que faire dans les intervalles de la méditation ? Attendre ; et surtout, se ménager, par une conduite prudente, fût-ce en éludant quelques obligations de la vie présente, la durée d'existence qui permettra peut-être d'assister à un petit progrès. Quel philosophe optimiste, et c'est être optimiste qu'espérer la réalisation de la société civile idéale, n'a pas souhaité voir le monde après quelques siècles révolus ? Kant vécut aussi ce rêve, et eut, d'une manière presque malade, la soif décevante de la longévité¹. Ainsi la téléologie

1. On sait que le souci d'une santé chancelante avait obligé Kant à des précautions minutieuses ; l'habitude de ces précautions et leur succès firent peu à peu de cette œuvre de vigilance personnelle un sujet de fierté, puis un but. Et naturellement l'alerte d'une maladie, la vieillesse avançant, fit tenir à ces préoccupations une place de plus en plus grande dans la vie et même dans l'œuvre du philosophe. On sait quelle influence « extraordinaire » eut sur lui l'*Art de prolonger la vie* de Hufeland, ouvrage qu'il reçut en 1796. « Il se fit beaucoup de petits extraits de ce livre, comme nous pouvons en rencontrer sur plusieurs de ses agendas, compara son âge avec celui d'autres philosophes, avec celui de ses collègues ou d'autres hommes connus de lui dans son entourage immédiat. Il analysa les différents états du corps, de l'esprit et du sentiment, s'informa plus précisément depuis ce temps des statistiques hebdomadaires de mortalité de la ville, approfondit davantage quelques calculs des parties de l'arithmétique politique qui s'y rapportent, mais en revint là aussi à se maintenir de préférence au point de vue philosophique, pour mieux examiner psychologiquement la puis-

kantienne, selon cette première tendance, a réglé sa conduite, non seulement pendant une partie limitée de sa vie, mais à toutes ses heures ; et elle règle semblablement la vie de tout homme qui se fait du but de l'existence la même représentation. Mais entre une telle règle et la morale de l'impératif, nous avons vu qu'il existe des fissures et que ces fissures, objection redoutable pour une règle d'origine sociale, affaiblissaient plus spécialement l'activité sociale de Kant ¹. Si donc toute conception de la fin suprême est un mobile de conduite efficace ; si, d'autre part, l'autonomie est le fondement de la morale et, par suite, doit être réalisée ; si, enfin, la réflexion est un obstacle à cette réalisation complète lorsqu'elle devient un mobile exclusif, on peut conclure que la forme de la finalité que nous venons d'envisager, en ajoutant certains éléments spéculatifs à la fin suprême par souci de lui conférer trop vite des déterminations précises, fait obstacle à la pleine réalisation de l'autonomie, et n'est donc pas appropriée à la solution du problème moral ; mais la notion de finalité peut revêtir d'autres formes.

En dehors du progrès social, dont la réalisation n'est pas entièrement en notre pouvoir, et qui, par suite, ne peut suffire à diriger toute notre activité, on peut aussi envisager, et

sance de l'esprit et du sentiment dans le gouvernement des états du corps. » (Schubert, *op. cit.*, p. 146-147.) — De cette étude est née la troisième partie du *Conflit des Facultés*. Il apparaît aussi que Kant n'envisageait pas volontiers l'idée de la mort ; on peut en juger, outre les particularités déjà citées (voir plus haut, p. 71, note 2), par le fait « qu'il ne visitait pas facilement un malade en danger, bien qu'il se fût informer de son état trois fois par jour. (Schubert, *op. cit.*, p. 197.) Peut-être ce sentiment, d'ailleurs fort humain, a-t-il été renforcé chez Kant par l'hérédité ; il devait avoir, en effet, chez la mère du philosophe, de qui celui-ci tenait très précisément ses particularités physiques et morales, une intensité remarquable, puisqu'elle succomba à la seule peur, entièrement imaginaire, d'être affectée d'une maladie contagieuse. (*Ibid.*, p. 24.) — Ce n'est que lorsque la vie lui devint à charge, par suite de malaises croissants, c'est-à-dire en 1799, que Kant commença à envisager sa fin avec sérénité. (*Ibid.*, p. 170.)

1. Voir plus haut p. 71.

Kant le fit parfois, un progrès individuel indéfini, dont le but serait la conformité absolue et continuelle de la conduite à la morale, c'est-à-dire la perfection ou la sainteté. Cette conception, dont nous verrons qu'elle se rattache, au moins selon Kant, à la garantie divine, apparaît dans la *Critique de la Raison pure*, se retrouve dans la *Dialectique* de la *Raison pratique*, bien qu'exposée solidairement avec le système des postulats, sur lequel nous aurons à revenir; enfin, en 1793, la *Religion dans les limites de la simple raison* l'exprime pour elle-même et l'élabore complètement. « La seule chose qui puisse faire d'un monde l'objet du décret divin et la fin de la création, c'est l'*humanité* (l'essence rationnelle du monde en général) *dans toute sa perfection morale*, perfection à laquelle, comme à sa condition suprême, la félicité est liée, comme conséquence immédiate, dans la volonté du Très-Haut. — Cet homme, le seul agréable à Dieu, « est en Dieu de toute éternité »; il n'est pas, à ce titre, une chose créée, mais le Fils unique de Dieu; « le Verbe (le *fiat*) par lequel ont été créées toutes choses, et sans lequel rien de ce qui a été fait n'existerait » (car c'est pour lui, c'est-à-dire pour l'essence rationnelle dans le monde, comme on peut le penser d'après sa destination morale, que toutes les choses ont été faites)¹. » Et, selon la propriété remarquable de la notion de finalité, la seule assignation d'un tel but constituerait un mobile efficace pour tous les hommes. Kant l'admet. « Nous *élever* vers cet idéal de la perfection morale, c'est-à-dire vers ce prototype de l'intention morale dans toute sa pureté, c'est notre devoir universel, à nous autres hommes, et même cette idée, qui nous est fournie comme un but à atteindre par la raison, peut nous donner la force nécessaire². »

Seulement, il est impossible d'identifier la morale de la

1. *La Religion dans les limites de la simple raison*, VI, p. 155; trad. Tremesaygues, Paris, 1913, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 155; T., p. 68-69.

législation universelle à cette notion, qui en modifierait les dispositions essentielles ; on se souvient que Kant avait rigoureusement distingué la volonté bonne, qui agit par devoir, c'est-à-dire contre ses inclinations¹, de la volonté sainte, extra-humaine, dont les inclinations se trouveraient perpétuellement conformes à la loi ; et que l'impératif catégorique, expression de l'autonomie, ne se réfère qu'à la volonté bonne. Évaluant cette volonté humaine qui, lorsqu'elle est dite bonne, doit lutter contre ses penchants, à la mesure de la volonté sainte du Fils de Dieu, qui ne se complait que dans le bien, Kant est contraint de voir entre l'une et l'autre plus qu'une différence de degré : une opposition. Si l'accomplissement du devoir est une obligation pénible pour la première, c'est que « nous faisons du mobile de l'amour de soi et des inclinations qui en découlent la condition de l'accomplissement de la loi morale, quand, au contraire, celle-ci, en qualité de *condition suprême* de la satisfaction de nos inclinations sensibles, devrait être acceptée comme unique mobile dans la maxime universelle du libre arbitre² ». Ainsi, du point de vue de cette nouvelle forme de la fin suprême, l'homme le meilleur est encore radicalement mauvais, et de façon si scandaleuse, qu'on ne peut expliquer un pareil « détraquement de notre libre arbitre³ » que par une perversion originelle. Par suite, le rétablissement du rapport convenable entre les mobiles rationnels et les mobiles sensibles est un véritable renversement, une conversion. Du point de vue de la morale de l'autonomie, cette conversion est bien entendu possible. « Car du moment que la loi morale commande : « vous *devez* maintenant être des hommes meilleurs », il s'ensuit nécessairement qu'il nous faut aussi le *pouvoir* ». Mais elle lui est indifférente,

1. Voir plus haut, p. 57.

2. *La Religion dans les limites de la simple raison*, VI, p. 430 ; T., p. 40.

3. *Ibid.*, p. 437 ; T., p. 49.

car le philosophe ajoute : « La théorie du mal inné n'a aucun rôle dans la *dogmatique* morale dont les prescriptions, en effet, portent sur les mêmes devoirs et conservent la même force, qu'il y ait en nous, ou non, un penchant inné à la transgression¹ ». Et comme par ailleurs, si c'est dans le rapport réciproque des mobiles que résident le mal radical et la sainteté, toutefois ces mobiles, pris isolément, sont bons en eux-mêmes et méritent le nom de « dispositions *au bien*² » (quoique l'homme puisse en faire mauvais usage), — là encore la finalité, considérée dans l'individu comme le système des mobiles, ou des fins, suit sa voie indépendamment de la morale, bien qu'elle interfère avec celle-ci au niveau du libre arbitre humain. La morale, en édictant ses prescriptions inflexibles, aide et justifie sans doute une conversion qui est l'harmonisation de mobiles originels tendant d'eux-mêmes vers le bien, mais reste indifférente à ce drame³ qui la traverse et s'élève au-dessus d'elle.

Et, sans nul doute, si cette seconde conception de la fin de l'homme avait été la seule, elle aurait, puisque Kant la croit efficace par elle-même, influé efficacement sur la conduite du philosophe. Mais il fallait choisir ; or la première l'emportait dans l'esprit de l'auteur au point que, avant la fin du même ouvrage, Kant, comme s'il se repentait, a déjà restitué l'idéal social un moment perdu de vue ; cette fois, cet idéal prend le nom, conforme au problème soulevé, de « fondation d'une Église » ; et cette restitution s'appuie sur le prétexte, assez inattendu, que, sans l'église, la conversion, ce drame mystérieux qui se passe hors du temps et, par le renversement des maximes, par l'effort agréable à Dieu qui en résulte, sollicite et obtient le don de la grâce divine, — que la conversion pourrait ne pas durer par suite des mau-

1. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 145 ; T., p. 59.

2. *Ibid.*, p. 122 ; T., p. 29.

3. Cf. Brunschvicg, *art. cit.*, p. 196.

vaïses fréquentations¹ ; quoi qu'il en soit, c'est encore en espérant la cité parfaite, et en critiquant, pour passer le temps de l'attente, les mœurs des fidèles de l'Église qui l'entoure, que le philosophe clôt cette étude. Et ce désaveu final explique que, parmi les opinions infiniment diverses que Kant a suscitées, la nature de sa vie publique ou privée n'ait pu, malgré les plus fervents témoignages d'admiration, inspirer à personne, à notre connaissance, le nom de sainteté.

Que le système des fins soit couronné par un idéal social ou par un idéal de sainteté, la conduite et les expressions mêmes de Kant montrent que cet idéal constitue, à la condition d'être d'abord admis, le mobile efficace par excellence ; mais les rapports du principe de la morale, c'est-à-dire de l'autonomie, et de la finalité, se ramènent, si l'on ne considère que leurs définitions kantienne, à une indépendance absolue, tant au-dessous qu'au-dessus du point de croisement marqué par la volonté. Et, par suite, la morale risquerait de commander dans le vide, de constituer une *dogmatique* indifférente au bien et au mal réels si rien ne reliait le principe suprême de l'autonomie avec les fins suprêmes que nous poursuivons. Prenons-y garde, il ne s'agit pas là d'une précaution supplémentaire utile à la bonne application des règles morales, mais de la possibilité même de règles efficaces : toute la morale est encore en question. Et Kant s'en rendait obscurément compte, lorsqu'il éprouva, malgré la suffisance apparente du système de l'autonomie, le besoin de terminer la *Critique de la Raison pratique*, dont nous avons interrompu l'étude après l'*Analytique*, par une *Dialectique* destinée à introduire le « système des postulats ».

De quoi s'agit-il dans ce système, sinon de faire, sous le nom classique de Souverain Bien, déjà employé par le

1. *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 189-191 ; T., p. 107-109.

Canon de la Raison pure, la synthèse de la Fin suprême et de la Loi morale? Mais il faut que cette synthèse soit singulièrement malaisée, et l'excès de la séparation préalable l'explique, pour contraindre Kant à faire intervenir dans une philosophie critique l'idée dogmatique de divinité, empruntée telle quelle à la théologie chrétienne ; sans doute veut-il lorsqu'il parle de Dieu s'abstenir de toute métaphysique spéculative et Le rattacher à la raison pratique¹ ; mais comme le principe suprême de la raison pratique est la liberté, fondement de l'autonomie, Dieu, en se chargeant de résoudre l'antinomie de la vertu et du bonheur, ne peut constituer un second principe de cette même raison : il se tient au-dessus, mais un peu à l'écart, afin de relier la loi avec la félicité suprême. Et si c'est là une solution possible, ce n'est ni une solution économique ni une solution harmonieuse. Mais il y a plus : il arrive à Kant d'adjoindre la liberté aux postulats qui sont chargés de relier la félicité suprême à la *loi*, c'est-à-dire à la liberté elle-même². Cette fois il y a sans doute, comme V. Delbos l'a montré, une déviation du sens du mot liberté : elle n'est plus « la faculté qu'a la volonté pure d'être autonome et d'instituer une législation universelle, mais le pouvoir dévolu au sujet d'accomplir sa tâche morale sous l'empire de cette législation, de l'accomplir contre les obstacles qui peuvent lui venir de la nature, avec la pleine confiance qu'il a tout ce qu'il faut pour l'accomplir...³ ». Mais c'est là précisément la condition, non pas facultative, mais bien strictement indispensable de la valeur d'une morale, au moins au sens où nous l'entendons : c'est exactement l'objet de notre recherche actuelle ; or Kant y donne satisfaction en écartant la liberté de la position où il l'avait d'abord placée, pour la reporter entre ce point et la félicité suprême, sommet du système des fins.

1. *Critique de la Raison pratique*, V, p. 144-145.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. *Op. cit.*, p. 496.

Et même, si le sommet de ce système est conçu sous son second aspect, celui de la sainteté, comme la sainteté suppose dans l'individu même l'accomplissement de la loi en même temps que la félicité suprême, c'est purement et simplement vers la Fin suprême que tend la liberté lorsqu'elle s'incorpore, au prix d'une légère déviation de sens, dans le système des postulats : et tel est précisément le cas dans la *Dialectique de la Raison pratique*, puisque Kant y abandonne, par exception, son idéal social pour l'idéal de la perfection par l'immortalité, qui revient à la sainteté. Sans doute est-ce sous cet aspect que la finalité se peut le mieux concilier avec la morale de la raison pratique ; et, par suite, cette facilité plus grande a pu amener le philosophe à négliger ici la conciliation par la cité idéale, qu'il avait également envisagée à la fin de la *Critique de la Raison pure*. Il est donc spécialement regrettable que le philosophe n'ait pas fait personnellement l'expérience d'une vie dirigée par l'aspiration à la sainteté. Car il eût peut-être alors éprouvé lui-même les conditions sous lesquelles l'autonomie et la sainteté sont conciliables.

Il est probable que si Kant avait écrit la *Critique de la Raison pratique* après la *Religion dans les limites de la simple raison*, il eût été singulièrement embarrassé au moment de montrer que la morale s'achève naturellement dans la religion. Si, dans le premier ouvrage, la limite que la loi du devoir impose à nos prétentions morales est « une limite mobile qui remonte¹ », nous savons qu'elle oscille, selon le second, entre deux positions : la disposition radicale à la transgression, impliquant rechute continuelle, et la sainteté, impliquant victoire continuelle ; et, de l'une à l'autre, il y a, non pas des « degrés successifs », mais « un abîme incommensurable² ». Certes, la conversion se mani-

1. Delbos, *op. cit.*, p. 478.

2. Ayant remarqué que le seul fait d'« être tenté » (et c'est l'état de l'homme qui doit lutter contre ses inclinations) suppose une intelli-

feste extérieurement par une lutte sans trêve¹ ; de ce fait, c'est hors du temps, et dans le plus profond de nous-mêmes qu'a lieu cet acte, nécessairement unique ; mais comme la perversion radicale de l'homme fait également partie de notre essence intemporelle, il y a entre l'une et l'autre, entre la réalité du mal et la possibilité du bien, entre le pessimisme et l'optimisme, une antinomie primordiale qui divise de proche en proche tout le système et rend visible le déchirement angoissant qui fait l'essence du problème moral². Imaginons que Kant ait dû reporter ce résultat dans la *Dialectique de la Raison pratique*. Sans doute il aurait pu simplement éluder le problème, en le considérant comme extérieur à la morale, comme concernant l'*ascétique*, alors que la morale est une *dogmatique*³ ; mais c'est précisément de l'*ascétique*, au sens étymologique de ce mot, qui est synonyme de *pratique*, que nous recherchons la nature ; or, en abandonnant la question du Souverain Bien, qui, sous la forme de la sainteté, se confond avec la l'in suprême, nous renoncerions au principe d'efficacité

gence secrète avec le tentateur, Kant note : « La morale chrétienne a pour caractère particulier de représenter le bien moral distinct du mal moral, non point comme le ciel est distinct de la *terre*, mais comme le ciel est distinct de l'*enfer* ; cette représentation, quoique figurée et comme telle révoltante, n'en est pas moins, dans le sens qu'elle a, philosophiquement juste, exacte. — Elle empêche, en effet, de se représenter le bien et le mal, le royaume de la lumière et le royaume des ténèbres, comme étant voisins l'un de l'autre et se confondant l'un dans l'autre par degrés successifs (de plus ou moins grande clarté), et les fait concevoir comme séparés l'un de l'autre par un abîme incommensurable. » (*Religion dans les limites de la simple raison*, VI, p. 154, note ; T., p. 66-67, note 2.)

1. C'est le titre (*De la lutte du bon principe avec le mauvais pour la domination sur l'homme*) et aussi l'objet de la seconde partie de la *Religion dans les limites de la simple raison*, VI, p. 151-185 ; T., p. 63-106.

2. Cf. Brunschvicg, *art. cit.*, p. 194-195.

3. Cf. *Religion dans les limites de la simple raison*, VI, p. 145 ; T., p. 59. C'est probablement à cette attitude que Kant tendait dans ce dernier ouvrage ; mais, à propos de la *Dialectique de la raison pratique*, V. Delbos (*op. cit.*, p. 475, note 2) envisage déjà cette solution comme possible.

auquel Kant, sous une autre définition, a obéi toute sa vie et, par suite, à notre recherche. Or Kant lui-même n'avait pas voulu cet abandon. Il lui aurait donc fallu dans notre hypothèse placer la limite des prétentions morales, de manière décisive, ou dans le mal ou dans le bien, dans la transgression ou dans la sainteté. Le dilemme est posé. Il ne peut être résolu que dans un sens : ne pas vouloir, par amour de la lutte, dépasser le domaine de la chute continue, ce serait pour la bonne volonté, qui veut obéir à la loi, se nier elle-même ; elle n'aurait donc pu vouloir que le bien. Mais cette solution, qui résoud deux difficultés considérables, d'une part en rendant le devoir désirable, de l'autre en justifiant moralement la Fin suprême, revient non plus à concilier, mais à confondre l'autonomie avec le sommet de la finalité, l'obligation de lutter avec la certitude de vaincre. Aussi peut-on croire que Kant aurait refusé le dilemme, et, malgré les besoins de son cœur, séparé la morale de la foi, stérilisant ainsi définitivement la première. Pour qui cherche une morale efficace et pleine, c'est-à-dire une ascétique, il faut donc ici se séparer de lui, estimer que le combat moral n'est possible que s'il nous assigne un but ; que lorsqu'on s'imagine ne lutter que pour lutter, et souhaiter le succès seulement par surcroît, cette croyance même postule la victoire ; et qu'enfin Kant ne crut cette victoire superflue que pour l'avoir entrevue trop tard.

Il est possible maintenant de conclure. La fusion nécessaire de l'autonomie avec la Fin suprême, par retour sur le rapport de la morale et de la finalité, rassemble de proche en proche toutes les remarques précédentes. En effet, l'illusion essentielle que Kant se fit sur la nature de sa conduite porte aussi sur la nature de l'impératif grâce auquel il croyait pouvoir se rendre indépendant de toute fin. S'il est vrai qu'en agissant par respect pour la loi il ne faisait encore qu'obéir à un mobile spécial, qui était la prédilection pour la pensée (et la spécialisation de sa *bonne*

volonté nous l'a prouvé), s'il est vrai aussi que la source de la puissance de réfléchir, et lui-même l'a explicitement prouvé, est la finalité, — il faut avouer qu'on ne peut atteindre le véritable impératif catégorique que par la finalité pure ; l'impératif catégorique dans sa première formule se fonde sur cette affirmation que l'on agit toujours selon une maxime, et en conséquence prescrit d'agir par respect de l'élément universel de toute maxime : la forme légale. Or Kant aimait agir selon des maximes parce qu'il aimait réfléchir sur ses actes ; mais en universalisant ce principe, il confondait une prédilection pour la recherche des formules spéculativement universelles, qui lui était particulière, et ne peut s'exercer toujours, avec le fondement pratiquement universel de toute prédilection¹. Et la non-conformité de sa conduite à l'impératif en dehors des périodes de réflexion était une conséquence inévitable de cette confusion. Mais en agissant toujours en vue d'une cité idéale, il confirma cette formule plus profonde, que l'on agit toujours pour une fin. La volonté n'est donc pas raison pratique *en même temps* que faculté des fins, mais *parce que* faculté des fins ; et l'impératif catégorique pratiquement universel doit s'exprimer par cette formule : « *Agis toujours pour une fin telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne la Fin suprême* » ; car ces fins inférieures auxquelles Kant avait raison de préférer l'obligation ne sont, par rapport à la Fin suprême, que des moyens. Mais l'essentiel est de ne pas réintroduire la forme spéculative de l'universalité dans la finalité, comme le font la seconde formule de l'impératif par la notion abstraite d'humanité et la troisième, qui implique la conception politique du Souverain Bien. Un tel danger serait écarté en substituant, à celle-là

1. Telle est l'objection fondamentale faite par Renouvier à la morale formelle de Kant ; il la condense dans cette formule : « En fait, la détermination à agir n'a jamais lieu que pour une fin déterminée, et ce fait universel, lui aussi, a force de loi. » (*Science de la Morale*, nouvelle éd., Paris, 1908, I, p. 124.)

l'énoncé suivant, d'où nous éliminons l'équivoque « *en même temps* » de l'énoncé kantien : « *Agis de manière à traiter toujours la sainteté, réalisée soit par ta personne, soit par celle d'autrui, comme une fin, jamais comme un moyen* », et à celle-ci l'énoncé suivant de l'origine de l'autorité morale : « *L'idée de la volonté sainte conçue comme la fin de toutes les fins particulières* ». Et ainsi, tout en assignant à l'activité un but positif, et non pas un critère abstrait, nous pouvons conserver l'autonomie, si l'on veut bien se souvenir que le sens vrai du mot *nomos* n'est pas « loi de la nature », mais « façon d'agir », et que le mobile qui nous dirige, s'il est la Fin suprême pure, c'est-à-dire, sans doute, la sainteté, nous est plus intimement propre que la notion abstraite de forme légale. Bref, la seule autonomie valable serait la sainteté, puisque seul le saint, étant « converti », ne veut que le Bien et, par suite, s'identifie au mobile suprême de son activité ; et c'est encore la seule manière de ne pas tomber dans le défaut, que Kant impute assez mal à propos aux Stoïciens, d'abaisser le devoir au niveau de l'homme.

Or une telle modification du sens de l'autonomie répondrait exactement à la question posée au début de ce chapitre ; cherchant le devoir-être à la source même de l'activité, nous avons considéré virtuellement dès la fin de l'étude précédente le passage de la volonté empirique biranienne (ou de la « liberté pratique » des *Leçons sur la Métaphysique*) à la « liberté transcendante » de la *Critique de la Raison pure*, qui est l'imputabilité, c'est-à-dire le véritable sujet actif, comme un premier progrès dans ce sens ; de la liberté transcendante à la volonté bonne, qui épure la liberté transcendante par la condition de ne pas se soumettre à des mobiles inférieurs à elle-même, nous avons franchi avec Kant une seconde étape : nous passons du sujet de droit, justiciable de la loi, au sujet moral autonome, et en acceptions provisoirement la définition, cherchant la possibilité de tirer une règle d'action de cette notion d'au-

tonomie, c'est-à-dire d'en trouver le contenu pratique. Or ce contenu, masqué dans l'œuvre de Kant par les formules abstraites qui le cherchent, comme dans sa vie la bonne volonté fut gênée par le désir spécial de s'employer à réfléchir, c'est l'ensemble des moyens et des fins dont la sainteté constitue la Fin suprême et légitime. Et, du même coup, la définition de l'autonomie, en se libérant des préoccupations spéciales de Kant qui entravaient l'action, devient à la fois pure et riche de déterminations efficaces. Il ne reste qu'à ordonner ces déterminations en vue du principe qui les justifie.

Ce que, dans son vocabulaire psychologique, et comme tel, mal approprié, Biran appelait le désir, nous pouvons désormais, selon le vocabulaire critique, déjà supérieur, l'appeler finalité. Mais c'est maintenant des déterminations spéculatives qu'il faut nous délier ; si la conception de la finalité nous a paru chez Kant osciller entre deux tendances, l'une sociale et l'autre religieuse ; et si la première, qui le dirigea, s'est révélée incompatible avec la véritable autonomie, parce qu'imprégnée de préoccupations plus spéculatives que pratiques, il nous faut encore critiquer de ce même point de vue le contenu de la seconde. Bref, il nous faut chercher ce contenu dans une philosophie qui fonde explicitement la morale sur l'idée de finalité. C'est le cas, au moins partiellement, pour la philosophie de Renouvier ; la *finalité passionnelle*, que cet auteur étudia dans un esprit critique et comme une catégorie indépendante, offre de sérieuses garanties d'avoir été définie pour elle-même ; et puisque, la considérant comme le mobile par excellence, Renouvier en fait l'un des principes de sa morale, il apparaît qu'il s'est posé le problème, par réaction contre Kant, dans les termes où ce problème se pose maintenant à nous. L'a-t-il résolu, ou plutôt se l'est-il toujours posé de la même façon, le poussant résolument à ses conséquences ? Pour le savoir, nous possédons un critère, suggéré par l'étude de

Kant, et qui peut nous être particulièrement utile : la finalité passionnelle aura pour rôle de répondre à l'antinomie du mal et du bien, et, par suite, de rendre, sinon logique, au moins intelligible, le mystère de la conversion. — Certes, si nous trouvions chez Renouvier une expérience interne de la sainteté conforme à la finalité telle que sa philosophie la définit, elle serait sans doute décisive ; nous verrons qu'il n'en est pas ainsi, et pour quelle raison ; mais s'il nous faut abandonner ce philosophe à un moment donné, ce sera en prenant appui sur lui, et après l'avoir d'abord suivi. Au reste, notre enquête aura alors une impulsion suffisante pour se continuer d'elle-même, selon une méthode que nos prémisses nous imposeront.

CHAPITRE III

RENOUVIER : LA MORALE ET LA PASSION

I. — FINALITÉ PASSIONNELLE ET SAINTETÉ.

Puisque l'autonomie pratique, principe de la morale, ne peut recevoir que de la finalité sa substance et son efficacité, c'est sur la définition de la finalité que doit se concentrer notre recherche. Mais cette certitude s'est dégagée pour nous du fait que Kant, en séparant le principe de la morale du mobile secret de son activité personnelle, s'interdisait à la fois d'appliquer le premier et de justifier le second. Kant n'a donc manqué la découverte d'une règle efficace que pour avoir conféré, à l'autonomie d'une part, à la finalité d'autre part, des déterminations spéculatives incompatibles. Nous avons tenté, pour conclure, de dégager l'autonomie des formules qui l'isolaient de la finalité, et l'avons assimilée à la sainteté ; si, ce faisant, nous n'en découvririons pas encore le contenu positif, puisque la sainteté n'est rien d'autre que le sommet de la finalité, du moins suffira-t-il que l'ordre de la finalité prenne son sens plein pour que la nouvelle formule de l'autonomie trouve en

même temps le sien ; il ne s'agit donc de réagir contre Kant que pour donner à sa morale formelle un contenu qu'il lui refusait ; c'est là ce que voulut Renouvier, lorsqu'il se prescrivit, ayant établi une définition logique et une analyse psychologique de la notion de finalité, de restituer à la morale de son maître, grâce à l'ordre des fins, sa pleine efficacité¹ ; nous allons donc faire avec lui un pas en avant.

La finalité est, pour le néo-criticisme, une catégorie. Abandonnons ici la terminologie kantienne, selon laquelle l'ensemble des catégories était coextensif à l'entendement ; l'entendement, ou plus exactement l'*intelligence*, chez Renouvier, consiste dans l'adjonction d'une catégorie nouvelle : la *personnalité* (spécialement dans son second moment : le non-soi), à certaines catégories dont la *finalité* ne fait pas partie, catégories déjà immanentes aux choses en tant qu'elles sont pensables, et qui du fait de cette adjonction se transforment en fonctions psychologiques². Dire que la finalité est une catégorie, c'est donc dire seulement, en un sens extrêmement large, qu'elle fait partie des « lois premières et irréductibles de la connaissance », des « rapports fondamentaux qui en déterminent la forme et en règlent le mouvement³ ». Kant considérait le jugement réfléchissant comme le principe de toute création originale de la réflexion ; Renouvier semble donc avoir assigné à la finalité, fondement de ce jugement, un rôle au moins équivalent à celui de la causalité. « Comme si l'homme, qui introduit la considération de finalité dans tous ses actes et l'applique à diriger tous ses jugements, n'était pas dans une parfaite unité avec l'homme qui envisage une cause ou une qualité⁴ ! » Mais ceci

1. Renouvier, *Science de la morale*, livre II, première section (nouvelle édition, Paris, 1908, I, p. 119-161). Cf. aussi *Traité de psychologie rationnelle*, 2^e éd., Paris, 1875, III, p. 135-138 et p. 151-152.

2. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, I, p. 215.

3. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, 2^e éd., Paris, 1875, I, p. 184.

4. *Traité de logique générale*, I, p. 220.

prouve peut-être trop, car la finalité ne joue pas chez Kant un rôle de second plan, au moins à l'étape de la *Critique du Jugement* ; et s'il est vrai qu'elle recueille, comme principe du jugement réfléchissant, une part de l'héritage de la raison¹, Kant l'eût diminuée en l'introduisant dans ses catégories. Renouvier, au contraire, *mutatis mutandis*, l'introduit légitimement dans les siennes : souvenons-nous, en effet, que la raison elle-même n'est, selon le néo-criticisme, que la fonction afférente à la catégorie de la qualité. Disons que, chacun avec sa terminologie, les deux philosophes ne sont pas à ce sujet aussi éloignés l'un de l'autre que se le représente l'esprit volontiers exclusif de Renouvier².

L'amplitude démesurée des catégories néo-critiques affaiblit leurs liens extérieurs et fait par suite contraste avec la rigueur systématique des catégories kantiennes ; ou, plus exactement, cette symétrie parfaite et nécessairement artificielle qu'elles tenaient chez Kant de leur origine formelle, les abandonne du fait que Renouvier introduit toute la logique formelle dans l'une d'elles³ et déploie librement les autres à l'entour. Il n'y a plus de l'une à l'autre qu'une progression, tantôt linéaire, tantôt bifide, depuis la plus abstraite, celle de la relation, jusqu'à la plus pleine et la plus réelle, celle de la personnalité ; de sorte que, pour bien comprendre le sens néo-critique de la *finalité*, il est nécessaire, sans doute, de connaître son rang dans la série des catégories ; mais il faut aussi savoir ce qu'elle ajoute d'original au progrès antérieur.

A côté de la *causalité*, dont par conséquent elle ne tient nul caractère, sinon peut-être par opposition, la *finalité* suppose la loi plus générale du *devenir*, laquelle implique

1. Voir plus haut, p. 84, note 2.

2. C'est une particularité du caractère de Renouvier, notée par G. Séailles, que de chercher « moins ce qui l'unit aux autres que ce qui l'en sépare ». (*La philosophie de Renouvier*, Paris, 1905, p. 16.)

3. *Traité de logique générale*, II, p. 112-257.

à son tour (en leur ajoutant des déterminations nouvelles) les catégories de la *succession*, et enfin de la *relation*. Re-partons synthétiquement des deux dernières, qui sont les plus abstraites, et que, d'ailleurs, on ne saurait isoler des premières sans artifice, puisqu'elles sont toujours données avec elles. Réduite à sa propriété la plus élémentaire, « toute chose pensée est nécessairement déterminée », c'est-à-dire distincte de toute autre en même temps qu'intérieurement liée ; bref, c'est d'abord une *relation* ; d'autre part, tout phénomène déterminé fait partie d'une *succession*, c'est-à-dire qu'il a une durée, constituée par un intervalle de temps compris entre deux limites instantanées¹. Mais c'est encore faire une abstraction que de parler de phénomènes successifs ; car, si rapprochés que soient les instants entre lesquels on l'observe, tout phénomène commence ou finit, croît ou décroît ; bref, il change, il participe à la loi du *devenir* qui est la synthèse (dans un intervalle jamais nul, car alors il n'y aurait plus de temps, mais aussi petit qu'on le voudra) de ce phénomène avec un autre phénomène déjà différent, du même avec l'autre, du rapport avec le non-rapport². De même que l'on ne peut isoler le temps du devenir, c'est-à-dire du fait que chaque événement est en voie de modification, donc que quelque chose se passe, on ne peut d'avantage isoler le devenir de la *causalité* ni de la *finalité* : tout changement va d'un phénomène à l'autre ; nous concevons nécessairement le premier phénomène comme la cause du second, c'est-à-dire comme contenant en puissance, à lui seul, divers phénomènes, dont le second ; auquel cas le devenir a pour rôle de faire de cette puissance un acte et constitue une force³ ; et nous concevons non moins nécessairement le second phénomène comme la *fin* du premier, c'est-à-dire comme tendant, lui seul, à se réaliser à partir

1. *Traité de logique générale*, I, p. 231-237, 338-339.

2. *Ibid.*, II, p. 257-264.

3. *Ibid.*, p. 276-280.

de divers phénomènes, dont le premier; auquel cas le devenir a pour rôle de faire de cette tendance un état et constitue une passion ¹. Et Renouvier oppose dans les termes suivants la force, synthèse de l'acte et de la puissance dans la catégorie de la causalité, à la passion, synthèse de l'état et de la tendance dans celle de la finalité : « la force pure fait et ne choisit pas; la passion pure suppose un choix établi d'avance ou y équivaut ² ».

Il y a des cas, en effet, où elle « y équivaut » seulement; l'extrême souplesse des liens des catégories permet à Renouvier d'envisager la finalité soit comme solidaire, soit comme distincte de la conscience d'un but. Et puisque, séparée de toute autre, la catégorie de la finalité ne peut être que plus pure, c'est sans doute sous ses formes inconscientes : la vie organique et l'instinct, qu'elle révèle le mieux ses caractères propres. Au-dessous de la vie organique, dans le monde inanimé, on pourrait évidemment parler encore des fins de la nature. Mais nous savons que les fonctions psychologiques dont l'ensemble forme l'entendement ne comprennent pas la finalité ³; seules les cinq lois de relation, nombre, position, succession, qualité, et le devenir en tant qu'il peut s'y réduire, permettent la connaissance de la nature : ni la finalité, ni même la causalité ne sauraient fonder une science. « Dans le fond, les causes, aussi bien que les fins, sont soustraites à l'expérience directe et à la mesure spéculative; la considération mathématique en est induite. Sous l'un ou l'autre de ces noms, nous n'observons et ne posons régulièrement, en philosophie naturelle, que les lois du devenir : des changements de qualité et des mouvements ⁴. » Par suite, si l'on ne peut nier la finalité naturelle, on ne doit cependant pas appliquer le principe

1. *Traité de logique générale*, II, p. 458-462.

2. *Ibid.*, p. 462.

3. Cf. plus haut, p. 104.

4. *Logique générale*, II, p. 471.

de finalité à la connaissance de la nature. « La position des fins dans la nature est pleine d'obscurités et d'incertitudes, en ce qui touche les phénomènes généraux ou particulier du monde inorganique; et on sait qu'il en est de même des causes, telles que la conscience les entend : la physique n'a pas dû moins d'erreurs à la vaine recherche des causes efficientes substantielles qu'à l'antique préoccupation des causes finales. Mais, ajoute Renouvier, on peut dire que la finalité éclate aux yeux de l'observateur qui s'élève dans les règnes organiques, et cela plus tôt et plus distinctement que la causalité¹... » C'est donc la vie qui constitue le domaine d'élection de la finalité. « L'organisation tout entière est à nos yeux un tissu de moyens et de fins ; les poumons dans le fœtus existent pour la respiration à venir ; plus tard les dents se développent pour une alimentation dont le mode doit changer, etc. Généralisant, nous trouvons les espèces, les genres, les règnes, ordonnés les uns pour les autres ; considérant les êtres animés, ils nous apparaissent chacun à la poursuite de leur fin propre, et c'est en cela que consiste la vie même, suivant un aspect tout à fait inévitable. *On vit pour quelque chose*, pensons-nous². »

Puisque, tout comme la matière inorganique, les êtres vivants font partie de la nature, pour eux encore le savant pourrait être tenté, et cette fois à meilleur droit, semble-t-il, de subordonner l'étude scientifique à la notion de finalité ; c'est ce qu'il ferait en localisant les fins (par exemple dans chaque organisme) et en mettant une force à la disposition de chacune. Mais nul organisme ne nous suggère l'idée de finalité qu'après que nous l'avons étudié selon les catégories du nombre, de l'espace, du temps et de l'espèce, et parce que sa manière de se conformer à ces catégories nous révèle des convergences de phénomènes ; il serait donc absurde

1. *Psychologie rationnelle*, III, p. 110-111.

2. *Logique générale*, II, p. 463.

de subordonner après coup à la finalité les lois d'où l'on est parti pour la trouver, ce qui reviendrait non pas à les rendre plus intelligibles, mais à nier leur suffisance, et du même coup à enlever à la finalité son support rationnel¹ : la finalité est un ordre de choses indépendant, et Claude Bernard a raison de ne le supposer que comme une harmonie entre des phénomènes physico-chimiques, isolément explicables, du point de vue mécanique, par les autres catégories². Ce n'est donc pas à la physiologie de « travailler à la détermination des causes finales sous leur aspect propre et direct : elle cesserait alors d'être une science physique³ ». Mais, s'il en est ainsi, de quelles ressources disposons-nous donc pour étudier la finalité vivante ? Appuyons-nous sur ce fait que l'homme étant un être vivant, la trouve en lui, en particulier grâce au témoignage de sa conscience : « La Passion, plus encore que la Force, a son type donné dans la Personnalité, et, en dehors de ce type, la spéculation ne sait plus où se prendre⁴ ». Mais, si la finalité apporte quelque chose de neuf aux catégories abstraites utilisées par l'entendement, elle a des caractères spécifiques différents de ceux de la conscience, bien que révélés par elle : la conscience est une synthèse du *soi* et du *non-soi*, et qui comprend à ce titre les lois de la nature inanimée en tant que *non-soi*, la finalité et la causalité, en tant que *soi* : la finalité est plus que la relation, le temps ou le devenir, mais moins que la personnalité ; nous pouvons donc nous servir d'abord de la conscience, dans laquelle elle *travaille*, selon l'expression de Renouvier⁵, pour la saisir, puis la suivre, au-dessous du niveau de la conscience, dans l'instinct qui tend aveuglément vers son

1. *Psychologie rationnelle*, I, p. 50.

2. *Ibid.*, p. 58.

3. *Ibid.*, III, p. 111.

4. *Logique générale*, III, p. 202.

5. *Psychologie rationnelle*, III, p. 119.

but¹ : « Les instincts en masse posent leurs fins avant toute expérience, et les poursuivent sans même les connaître. S'il arrive que l'animal recherche ou fuie des objets qui lui ont fait éprouver antérieurement du plaisir ou de la peine, ce n'est pas toujours que ces objets soient favorables ou contraires à sa conservation ; encore moins qu'il le reconnaisse ; et il arrive aussi, et fondamentalement, que les fins naturelles utiles sont étrangères à la conscience, au moment où le plus vif désir la pousse à les atteindre : qui voudrait dire que le vrai mobile de la chasse, l'appétit pour la proie et la passion de manger sont fondés sur la crainte de mourir d'inanition ? Des désirs d'un ordre bien différent portent l'homme et les animaux vers l'inconnu, dans l'amour, par exemple² ».

Renouvier admet donc, tout comme Kant, cette *finalité sans intelligence* au moins dans son origine, que la pensée contemporaine ne songe nullement à abandonner³, et qui est la finalité traditionnelle, celle d'Aristote et de Leibnitz ; il lui assigne explicitement l'*amour* comme essence positive. « En effet, le caractère constant de tout ce qu'on appelle *amour* est d'être le lien d'un moyen et d'une fin ; de supposer un état initial (j'entends relatif), au sein duquel un vide, un besoin, un éloignement de soi se déclarent ; de supposer un état final, pour lequel se manifeste un attrait suivi de complaisance et de repos, en tant qu'il est et demeure obtenu ; enfin de n'être clairement conçu qu'à la condition d'une synthèse où les deux états sont unis, identifiés⁴. » Mais, à la différence d'Aristote et de Leibnitz, ou, si l'on retient seulement la définition par l'amour, à la différence de Platon, la finalité néo-criticiste, qui n'est pas intellectuelle en son point de départ, ne tend

1. Cf. *Psychologie rationnelle*, I, p. 282-283.

2. *Ibid.*, p. 275-276. Cf. aussi p. 368-370 et III, p. 419-422.

3. Cf. Goblot, *Traité de logique*, 2^e éd., Paris, 1920, p. 340.

4. *Logique générale*, II, p. 467-468.

même pas *vers* l'intelligence ; n'oublions pas qu'elle est une catégorie ; Renouvier peut admettre qu'au sein de la personnalité il y ait tendance vers le plein épanouissement de la conscience, qui comporte aussi l'intelligence ; mais ce seul énoncé implique l'adjonction de la loi de personnalité à la loi de finalité. Disons donc que les êtres vivants tendent par les passions, en particulier par l'amour, vers des fins qui ne sauraient se définir, comme telles, que dans le cadre de la loi de finalité.

Telle est la matière réelle dont ne peut se passer le moraliste ; la réduction kantienne de la morale à la pure forme « n'est ni ne peut être vraie quand on entend par là que l'acte conforme à la loi devrait être fait en dehors de la tendance à la fin universelle ou au bonheur, soit même à une fin particulière quelconque et encore que justifiable par la loi¹ ». En effet, le moteur des actes moraux, « c'est la cause finale, principe des passions, le bien en général, le bonheur² ». Et il ne s'agit pas, comme pour Kant, d'une faculté des fins dépourvue de toute qualité morale en dehors de son point de croisement avec le principe de l'autonomie rationnelle. La passion est la synthèse de deux instants, dont l'un est marqué du caractère d'imperfection, l'autre de celui de perfection³ ; et cela sans nulle référence à la volonté ni à la réflexion. « Je puis donc, conclut Renouvier, appeler *bien* toute *fin favorable*, c'est-à-dire qui s'annonce comme devant combler une imperfection de nature quelconque, et *mal* toute fin contraire ou dont la réalisation est supposée incompatible avec une perfection en vue⁴. » Bref, il y a des passions bonnes et des passions mauvaises ; mais les secondes, qui rentrent dans le genre de l'*aversion*, par opposition à celui du *désir*, portent en elles-mêmes le signe

1. *Science de la morale*, I, p. 124. Cf. aussi plus haut, p. 99, note 1.

2. *Ibid.*, p. 119.

3. *Psychologie rationnelle*, I, p. 251, 253.

4. *Ibid.*, p. 254.

du mal à éviter : « Toutes les espèces du genre *désir* qui concernent les rapports des agents passionnels entre eux ou les rapports de l'agent avec lui-même... sont de soi et simplement bonnes et morales, et... les espèces du genre de l'aversion, dans les mêmes cas, sont de soi et simplement mauvaises et immorales...¹. » D'ailleurs, « l'aversion est plus particulièrement relative aux fins dont les moyens sont indépendants de la conscience ; s'il arrive qu'elle s'adresse à des objets que la conscience elle-même se propose, c'est qu'il y a conflit de passions dont les buts sont divergents, et, alors, nous sortons de la passion pure, car la réflexion intervient². » En effet la convergence est l'essence de la finalité, la divergence, celle de la causalité, principe de la réflexion. Ainsi l'aversion est l'avertissement, pour l'agent passionnel, qu'en évitant un certain état, il évitera aussi de sortir du domaine du désir, qui est la passion proprement dite ; si bien que, sans faire appel à nul élément extra-final, la double nature des passions fournit un critère du bien et du mal. Évidemment, les mots *bien* et *perfection* n'ont encore, dans ces définitions préliminaires, qu'un sens relatif ; les *perfections* sont « quelconques », les *biens*, multiples et variables, alors que la multiplicité des biens constitue par elle-même un mal ; et la passion se contente d'indiquer la présence de ce mal sans fournir une règle claire pour l'éviter : car un même bien, qui nous semble tel quand il est seul, devient objet d'aversion quand le hasard le met en compétition avec d'autres. De ce point de vue, une liberté de choix entre les biens, éclairée par la raison, apparaît indispensable³. Aussi Renouvier juxtapose-t-il dans sa morale la raison, la liberté et la passion ; on dirait même plus exactement qu'il juxtapose trois morales, l'une fondée sur la liberté, l'autre rationnelle, la dernière pas-

1. *Science de la morale*, I, p. 321.

2. *Psychologie rationnelle*, I, p. 253-254.

3. *Science de la morale*, I, p. 1-2.

sionnelle, selon une formule de combinaison que nous aurons à envisager ¹. Écartant provisoirement la liberté, que nous retrouverons en son temps, nous allons considérer en elle-même cette morale passionnelle, à laquelle la raison vient constamment se mêler, mais de telle sorte qu'il n'est aucune de ses interventions que la passion ne puisse rendre superflue, aucune de ses délibérations dont la passion ne puisse fournir l'équivalent.

Et, d'abord, la raison, lors même qu'elle intervient, pré-suppose la passion, « puisque, après tout, ni en général ni dans les cas particuliers, on ne peut se représenter la raison sans passion ou sans finalité ni mobile ² » ; ce mobile est simplement l'amour du vrai ³. Et non seulement on ne saurait imaginer une action isolée de la raison, mais encore, en la supposant possible, on devrait la croire inefficace : « la raison n'a de prix et ne se fait reconnaître qu'autant qu'elle est supposée... être conforme au bien passionnel et le servir ⁴. » D'ailleurs, à quoi bon imaginer un agent rationnel, puisqu'il agirait sans doute exactement comme cet agent purement passionnel que nous sommes en tant de circonstances ? « Je ne sais pas », objecte Renouvier au rigorisme de Kant, « si l'agent purement rationnel, supposé possible, serait moralement supérieur à l'agent passionnel pur, étant donnés des actes de part et d'autre identiques. Il est permis d'en douter ⁵ ». En particulier, le choix entre des fins passionnelles divergentes, qui semble le seul motif des interventions de la raison, pourrait fort bien être abandonné à la passion elle-même. « C'est d'après les mouvements divers de la passion en nous que nous apprécions la nature rela-

1. Cf. le chap. II du *Livre* consacré par A. Fouillée à la morale de Renouvier dans sa *Critique des systèmes de morale contemporains*, 3^e éd., Paris, 1893, p. 88-95.

2. *Science de la morale*, I, p. 315.

3. *Psychologie rationnelle*, I, p. 261 ; II, p. 148-149.

4. *Science de la morale*, I, p. 119.

5. *Ibid.*, p. 128.

tive des biens, et que, par suite, le bien même nous est révélé ; c'est au genre de contentement ou de peine qu'elle nous met au cœur que nous jugeons le plus sûrement de la valeur morale de nos déterminations, et si, de tous les biens proposés, nous avons choisi le plus fécond, le plus durable, le plus propice à la vie, le plus conforme à l'ordre¹. » Quand donc Renouvier parle de « fins rationnelles », il s'agit bien des fins que la raison doit nous assigner, mais c'est par la passion, en l'espèce par l'amour du vrai, que cette assignation a été effectivement établie, si même les « mouvements » instinctifs de la passion n'avaient pas trouvé directement ce que la raison peut justifier après coup.

Est-ce assez pour fonder une morale sur la seule passion ? Encore faut-il *justifier* ce point de vue, c'est-à-dire prouver, et non pas seulement affirmer, que le but vers lequel tend la passion coïncide nécessairement avec ce qui *doit être*. Or le *devoir* néo-criticiste, sous la forme embryonnaire du « devoir envers soi-même », est l'attitude du moi présent à l'égard de ce moi futur qu'il peut librement créer par un choix raisonnable entre les fins qui nous sollicitent². Il suppose, dans l'application, la renonciation à certains biens présents en faveur de plus grands biens futurs, bref, une

1. *Psychologie rationnelle*, I, p. 231-232. Cf. aussi ce texte : « Entre les sentiments de sympathie et de bonté qu'il [l'agent moral] éprouve, d'une part, et les passions haineuses, le penchant à la violence et à la destruction qu'il peut se reconnaître aussi dans certaines circonstances, le choix de la raison ne saurait être douteux. L'ordre et la raison en nous ont la plus grande affinité avec les premiers, outre que la conscience est satisfaite quand ils règnent. Les seconds tendent au désordre en nous, en même temps qu'à la destruction au dehors ; nous les condamnons comme mauvais sans hésiter ; ou, si nous nous y abandonnons, notre conscience nous adresse d'abord des reproches, et ceci est de l'ordre du sentiment ; ensuite l'expérience vient nous apprendre que nous n'avons pu subir l'empire de passions subversives qui semblaient indifférentes à la poursuite de nos fins raisonnables, et conserver notre domination sur celles qui touchent visiblement au plus près notre existence morale. » (*Science de la morale*, I, p. 38.)

2. *Science de la morale*, I, p. 17.

appropriation réfléchie et voulue des moyens aux fins, un *travail* comportant l'emploi de la réflexion et de la raison¹, mais en pleine harmonie avec notre nature passionnelle, puisque c'est à des fins supérieures que certaines fins actuelles sont sacrifiées². L'*obligation*, qui ne s'impose d'ailleurs à l'esprit de Renouvier que parce qu'on « a coutume » de la joindre à la notion de devoir, ne subordonne nullement les fins passionnelles à une autre catégorie, mais s'ajoute synthétiquement à celles-ci, parfois sous la forme intellectuelle d'un jugement ; dans ce cas, elle revient à ce fait général que « toutes les fois que la raison envisage une fin comme *devant être* atteinte en vertu de ses lois, elle l'envisage en même temps comme *devant être* recherchée par l'application de la volonté » ; or ce jugement synthétique rassemble « dans la catégorie de la finalité » le second sens des mots *devoir être* (qui est le devoir moral proprement dit) et le premier (qui est l'évaluation rationnelle d'une fin). Bref, dans l'obligation, ce sont la volonté et la raison qui se modèlent après coup sur les fins qu'elles travaillent à réaliser ou à justifier³. Ainsi s'évanouit le rigorisme de l'obligation kantienne, malgré certaines concessions tout apparentes à la nécessité de n'agir que par devoir⁴. Car si le devoir ne

1. *Science de la morale*, I, p. 30-32, 93-95.

2. *Ibid.*, p. 120.

3. *Ibid.*, p. 18-19.

4. Cf. ce compromis de pure forme : « Dès qu'un acte est fait par raison et devoir, si la bienveillance et la sympathie existent aussi, il doit se faire aussi par bienveillance et sympathie, et cela ne se peut autrement. Et dès qu'un acte est fait par bienveillance et sympathie, la raison et le devoir étant présents, comme ils le sont chez l'agent moral, il ne doit pourtant se faire que si la raison et le devoir l'autorisent... En ce sens, l'action moralement bonne se fait certainement *par devoir*, et, au fond, on pourrait aller jusqu'à dire avec Kant qu'elle se fait *uniquement par devoir*, s'il était permis d'entendre par là que, se faisant *aussi* par passion, elle ne se ferait pourtant pas dans le cas où il y aurait devoir contraire ». (*Ibid.*, p. 129). Cette concession est d'ailleurs formellement contredite par Renouvier en un autre passage : « ... La nature humaine est ainsi faite que les devoirs dont la passion actuelle et spontanée suffit à amener l'accomplissement, sans aucun emploi de moyens et intermédiaires que la passion seule ne suggérerait

s'oppose jamais aux fins passionnelles, mais coïncide nécessairement avec elles, on ne saurait exiger de l'agent moral qu'il lutte contre ces fins ; d'ailleurs une telle exigence, en la supposant légitime, séparerait l'homme en deux, lui assignerait une tâche irréalisable et, par là-même, jetterait le discrédit sur toute la morale¹. Le devoir s'assouplit selon toutes les courbes des fins humaines ; il y a de grands et de petits devoirs, parce qu'il y a des fins importantes et des fins secondaires, alors qu'une obligation réduite à sa pure forme rationnelle garderait la même inflexible rigueur, si insignifiante que fût l'occasion qui la ferait naître². De même, un agent moral dont les fins changent, comme cela arrive, est de ce fait relevé des engagements qu'il a pu prendre envers lui-même en d'autres circonstances³ : nous voilà loin de la « maxime » kantienne, dont la seule forme liait le philosophe pour tout le cours de son existence⁴. Bref, pour le néo-criticisme, le devoir a quelque chose d'intime et de familier qui peut séduire : c'est bien ainsi que la plupart des hommes souhaitent de l'envisager. Mais, de ce fait, il vient une inquiétude : est-ce encore là le vrai devoir ? Cette obligation morale évoque invinciblement la morale sans obligation d'un Guyau, c'est-à-dire une psychologie qui se donne pour une éthique. Elle n'est le devoir-être, dont Biran cherchait le centre permanent, que pour un individu et à un moment donnés. Renouvier ne pouvait se contenter pour la morale d'un fondement aussi indécis⁵.

Si « la conscience de l'obligation ne paraissait pas encore là dans toute sa force », c'est qu'aussi l'hypothèse d'un agent moral isolé était une trop forte abstraction ; il faut pas, se font effectivement *par passion* et non point *par devoir* aussi ». (*Ibid.*, p. 94.)

1. *Science de la morale*, I, p. 121-124.

2. *Ibid.*, p. 125.

3. *Ibid.*, p. 20-21.

4. Cf. plus haut, p. 69.

5. Voir dans le même sens (à part le rapprochement avec Guyau) les âpres critiques d'A. Fouillée, *op. cit.*, en particulier p. 91 et 99-100.

mettre la personne en regard d'une autre personne pour atteindre un principe qui porte en lui-même son autorité. Deux agents moraux, mis en présence l'un de l'autre, « sont nécessairement portés à concevoir un bien commun résultant de leurs biens réunis, un effort de leurs efforts et une fin de leurs fins¹ », bref, à s'efforcer vers un ordre universel où se groupent tous les éléments du devoir individuel de chacun, augmentés des éléments nouveaux que fait surgir leur association. Ces éléments nouveaux, les seuls qui puissent nous élever au-dessus de l'individu et constituer « une obligation supérieure aux accidents, supérieure aux jugements, aux volontés, aux biens individuels²... », reviennent à ceci : s'il est possible à deux agents « de se proposer une fin commune, c'est qu'ils peuvent s'entendre et convenir de leurs actions,... c'est que l'un peut dire : je ferai, et l'autre compter sur l'accomplissement de la promesse³ ». Ainsi seulement l'obligation prend son véritable sens : « quand l'un [des agents] s'oblige en conscience, il ne s'oblige pas seulement envers soi..., et en telle sorte que l'obligation puisse finir avec la situation morale toute personnelle qui y a donné lieu, mais envers un autre soi qui n'est pas lui, de manière qu'elle se conserve tant que n'a pas changé celui-là dont le changement peut seul le dégager ». Le devoir s'élève donc au-dessus de l'individu pour se lier à une contre-partie, émanant d'un autre individu ; et comme aucun des éléments de cette relation n'a de sens isolément, leur union fonde un principe extra-individuel : « en tant que chacun reçoit la promesse, il a un crédit, un droit revendiquable sur autrui ; en tant qu'il la donne, un débit à remplir à l'égard d'autrui ; et le crédit de l'un fait le débit de l'autre, et réciproquement. Ce droit et ce devoir unis composent la *justice*⁴. » Ainsi apparaissent, au-dessus des biens

1. *Science de la morale*, I, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 54.

4. *Ibid.*, p. 55.

poursuivis par chaque homme, des biens communs à deux ou plusieurs agents, et à la réalisation desquels tous travaillent. Mais on ne peut déduire de cette notion nouvelle des règles précises et scientifiques comme le croient certains hommes, « par l'effet d'une illusion qui tient à la comparaison vicieuse des lois morales avec les lois mathématiques et physiques¹ ». Chercher à connaître exactement les fins de l'humanité avant d'établir la morale, ce serait demander l'impossible². Au contraire, « si, par la fin de l'homme, on n'entendait rien de plus que cette fin qui est de s'en proposer une comme être raisonnable, par-dessus toutes celles que comporte la nature sensible et passionnelle (et sans les exclure), ensuite de reconnaître à autrui une fin semblable, de la respecter et de la servir, on rentrerait », affirme Renouvier, « dans la morale telle que je l'ai exposée ». Or, parler ainsi, ce n'est pas renoncer à la notion de fin, mais bien se conformer à sa propriété essentielle, qui consiste à n'être connue que de l'agent qui la désire passionnément : « ses déterminations particulières, ainsi que le choix des mobiles et la poursuite des fins subordonnées de la nature, sont laissées à la responsabilité de l'agent qui doit se guider sur la fin maîtresse et s'aider du critère des préceptes qui s'en déduisent³ ». On peut fort bien concevoir une hiérarchie de moyens et de fins, dont les plus particulières résident dans les individus qui les désirent, et en qui elles surgissent spontanément selon leur nature passionnelle, mais qui convergent (puisque la convergence est le caractère distinctif de la finalité), qui deviennent moyens à l'égard de fins nouvelles supérieures aux individus⁴, lesquelles s'orientent enfin vers la fin suprême du devoir et de la justice qui les

1. *Science de la morale*, I, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 64, 151-152.

3. *Ibid.*, p. 152.

4. Il ne faut pas oublier « que la vie est un moyen plutôt qu'une fin parfaite en elle-même, un état définitif où chacun n'a qu'à s'arranger pour se complaire ». (*Ibid.*, p. 311.)

coordonne et les légitime. Cette « fin maîtresse » entraîne, par ordre de généralité croissante, les deux formules suivantes de l'obligation interpersonnelle : « *Agis toujours de telle manière que la maxime applicable à ton acte puisse être érigée par ta conscience en loi qui te soit commune avec ton associé*¹ » ; puis : « *Agis toujours de telle manière que la maxime de ta conduite puisse être érigée par ta conscience en loi universelle, ou formulée en un article de législation que tu puisses regarder comme la volonté de tout être raisonnable*² ».

Si proches qu'apparaissent ces formules de celles de l'impératif kantien, elles en diffèrent par le rôle qu'y joue l'agent moral : pour Kant, et Renouvier le lui reproche, cet agent devait agir selon des lois analogues à celles de la nature, et, pour ainsi parler, comme s'il étudiait au lieu d'agir³ ; pour Renouvier, la seconde formule, celle qui régit universellement la *conduite*, fait intervenir la conscience réelle ; et lorsque, selon la première, on descend au détail des *actes* particuliers, la considération du contrat né des biens communs à deux personnes réintroduit ces fins concrètes que bannissait le formalisme kantien. Bien entendu, il convient de se souvenir qu'il y a chez Renouvier une morale purement rationnelle, dont les formules se juxtaposent tant bien que mal à celles de sa morale finaliste⁴. Mais, dans l'ascension progressive qui élève les simples instincts vers la légitimité universelle, la catégorie passionnelle de la finalité n'est jamais écartée que provisoirement⁵ et finit par reparaitre dans toute sa pureté, non seulement à côté, mais au sein même de la morale, au moins dans l'un de ses principes traditionnels. En effet, la justice, qui joint les fins entre elles

1. *Science de la morale*, I, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

4. Cf. *Ibid.*, p. 66-67, 126 ; et Séailles, *op. cit.*, p. 284-285.

5. Cf. en particulier *Science de la morale*, I, p. 63 et 67, notes.

par-dessus les individus, nous a menés à une formule légale ; or la loi même n'exclut pas les mobiles sentimentaux : et, d'abord, dans chaque cas où elle s'applique, elle entraîne une décision concrète, qui ne sera pas obéie si elle n'est pas désirée : « comme le mobile même de la raison et de la loi est toujours accompagné d'un autre qui est pris des choses désirées pour elles-mêmes ; comme cet autre est lié à des satisfactions passionnelles, c'est-à-dire souvent à des plaisirs, on dira très justement que l'agent peut poursuivre encore le plaisir, même quand il renonce à un plaisir¹... » Mais on peut aller plus loin : que signifie ce « mobile même de la raison et de la loi », que, dans la même phrase, *accompagne* le mobile particulier de l'application de cette loi ? Si le second est explicitement passionnel, et le premier rationnel, il n'en reste pas moins que ce sont tous deux des mobiles, et qu'une impulsion ne saurait se concevoir sans une fin, même au sein de la raison : « les deux grandes fonctions du sentiment et de la raison sont inséparables l'une de l'autre dans l'activité morale ; l'agent purement rationnel, sans aucune fin d'amour, ne se comprend même pas, et la source des notions pures de justice et de devoir ne pourrait être assignée chez un être qu'on supposerait indifférent à son propre bonheur et détaché de toute affection pour ses semblables² ». Et si l'on peut parler de « justice aimable » et réciproquement d' « amour rationnel³ », on comprend que Renouvier, qui a souvent constaté, et avec raison, des oppositions irréductibles entre les désirs particuliers et la justice universelle au niveau actuel de notre société, entrevoit dans une notion dernière, celle de *mérite*, la conciliation suprême. « Le mobile que nous cherchons, dit-il, est la notion d'une solidarité libre entre tous les hommes, le

1. *Science de la morale*, I, p. 144-145.

2. *Critique philosophique*, 1882, II, p. 299 ; cf. aussi plus haut, p. 112-114.

3. *Science de la morale*, I, p. 129.

sentiment de l'humanité, mais généralisé, devenu rationnel, la bonté, mais dans l'ordre de la raison et appliquée à la poursuite active de cette fin commune de tous qui se composerait des fins propres de tous atteintes et possédées¹. » Et s'il ne considérait la bonté, dans les cas particuliers, que comme un devoir envers soi, « c'est ce devoir envers soi qui, entièrement rationalisé ici, étendu à l'objet universel du désir de l'homme social, transfiguré par la notion du but où tend la société humaine au delà même des préceptes obligatoires observés et de la justice rendue de chacun à chacun, change de caractère, devient, de subjectif qu'il était, objectif, et pose le fondement du mérite² ». On peut en trouver un exemple dans l'amour « philosophique » du bien, du vrai, du juste et du beau, où la différence entre le désir et l'obligation cesse d'être percevable « par le fait de l'universalité qui vient envelopper la passion et vient donner à la nature humaine une parfaite unité en l'élevant à sa perfection³ » ; et, à côté de la pure attitude du penseur, « plus religieuse au fond que ne le croient les philosophes mêmes qui la gardent⁴ », il faut placer l'exemple de la passion religieuse proprement dite, à condition de chercher à en « dégager les éléments clairs et nets » et de considérer « l'homme rationnel et moral dans lequel celle-ci se fixe ». Car « cette supposition d'intentionnalité, cette application de la catégorie de finalité au monde externe peut prendre les formes les plus particulières et les plus puériles, ou s'élever davantage, ou enfin s'universaliser et, pour ainsi dire, se réduire à l'affirmation d'un ordre inconnu régissant toutes choses hors nos volontés, ou nos volontés même comprises⁵ ». C'est sous ce dernier point de vue seulement que Renouvier veut

1. *Science de la morale*, I, p. 165.

2. *Ibid.*, p. 166.

3. *Ibid.*, p. 314-315.

4. *Ibid.*, p. 306.

5. *Ibid.*, p. 297.

se placer¹. « La passion à ce degré de pureté sera, je crois, dit-il, bien nommée du nom même de *religion* ou d'*amour de Dieu*, en tant que nous désirons et que nous aimons un ordre ainsi conçu². » La passion religieuse peut créer des émotions ou revêtir la forme sentimentale et constante de la piété qui, à l'état spontané, « consiste dans un sentiment constant de soumission et de paix de l'âme à l'égard des fins générales du monde accompagné d'une confiance sereine en ce qui touche le sort de la personne. Lorsque ce sentiment et cette joie intime s'unissent à la foi vive et que la foi elle-même va jusqu'à la contemplation des perfections divines qu'elle suppose, nous arrivons à l'extase³. »

Nous voici parvenus à la sainteté que Kant, s'il la conservait dans l'*ascétique*, tendait à écarter de la *dogmatique* morale ; Renouvier va, sous d'autres dénominations, nous révéler à la fois le sens exact et la vanité de cette distinction. Remarquons d'abord que la sainteté couronne tout naturellement la morale finaliste et ne saurait s'appliquer ni à une morale de la raison pure ni à une morale de la liberté. Mais la finalité apparaît bien comme le seul principe qui s'adapte exactement à la pratique, s'il est vrai que la raison, en corroborant la passion, ne joue qu'un rôle négatif dans la majorité de nos actions. Or, bien que Renouvier ait souvent considéré la raison d'un point de vue théorique comme permettant de choisir là où la passion limite seulement nos décisions⁴, il lui arrive aussi et, cette fois, d'un point de vue strictement pratique, d'affirmer que la passion guide là où la raison ne fait que permettre ; et c'est précisément l'étude

1. Cf. en particulier cette profession morale : « ... mais on ne doit pas oublier que l'ordre des anciennes doctrines est changé, la méthode renversée ; qu'en un mot le dogme, si ce nom pouvait convenir encore, mais il ne convient plus, se réclame de la morale, et non plus la morale du dogme ». (*Science de la morale*, I, p. 202.)

2 *Ibid.*, p. 298.

3. *Ibid.*, p. 300.

4. Cf. plus haut, p. 112.

des rapports de la morale à la religion qui l'amène, en un passage que son importance nous empêche d'abréger, à affirmer la primauté de la finalité (et donc, en l'espèce, de la sainteté) sur la spéculation rationnelle : « La raison, dans sa teneur abstraite, universelle et commune, peut bien dire absolument ce qu'elle dit ; mais comme il faut qu'elle devienne pratique, comme, en d'autres termes, elle suppose la passion et la volonté, et cela spécialement déterminé dans les personnes, elle ne saurait ni annihiler dans son propre exercice ni arguer de faux ces deux fonctions qui s'exercent sans qu'elle intervienne et puisse intervenir comme partie contractante, pour ainsi dire. C'est ainsi que, dans les conjonctures de la vie pratique, nous sommes tenus d'agir avec de simples probabilités garantes, au péril de notre vie ou de nos intérêts les plus chers, sans avoir rien par devers nous de cette certitude à laquelle on prétend à bon droit dans les sciences mathématiques et physiques, ou dont on ne s'y passe jamais sciemment quand on affirme. Nous disons cependant que nous sommes en cela même raisonnables, parce que nous admettons que *la raison* nous autorise à nous avancer dans les chemins où elle ne nous suit pas, quand il y a *des raisons* pour que nous nous avancions. Je dis qu'elle ne nous suit pas ; j'entends qu'elle ne garantit pas nos démarches, mais elle nous guide encore à tout instant par le fait seul de celles qu'elle nous interdit... Ainsi la raison ne comprend point et n'exclut point les objets des passions religieuses. Elle en ouvre seulement le libre accès, en réclamant un complément des fins de notre vie et de l'univers au delà des satisfactions présentes de l'être¹ ». On voit ici le fondement de la foi religieuse se rapprocher du fondement de nos décisions « dans les conjonctures de la vie pratique », au point que la continuité d'une sainteté rationnelle et passionnée à

1. *Science de la morale*, I, p. 301.

la fois avec une ligne de conduite adaptée à toutes les décisions de la vie pratique apparaît indéniable. Et comme cette sainteté permet la synthèse de la loi rationnelle, c'est-à-dire du devoir et de la justice, avec la passion, c'est-à-dire avec la bonté et l'amour, qu'elle unit donc la légitimité à l'efficacité, on cherche en vain ce qui lui manque pour constituer le principe suprême de la pratique ; dans la mesure où Renouvier l'a énervée et rejetée, selon son expression, « au delà » de la morale, il faut qu'il ait obéi à un mobile étranger au problème qui nous occupe. Ce mobile va s'isoler ainsi de l'ébauche de solution que nous venons d'étudier ; il nous permettra d'apercevoir le véritable obstacle, non seulement à la compréhension, mais à l'adoption pratique d'une morale, obstacle qui gêna, avant Renouvier, Kant et Biran, et qui s'opposera toujours à la conversion des hommes, à moins qu'ils n'en saisissent le caractère à la fois obscur et menaçant.

II. — FINALITÉ PASSIONNELLE ET LIBERTÉ.

L'ébauche de morale passionnelle que nous avons cherché à dégager de l'œuvre de Renouvier échappe aux objections essentielles que soulèvent la morale psychologique de Biran et la morale spéculative de Kant ; mais elle garde, des abstractions que nous avons dû faire pour l'isoler, un caractère d'inachèvement extérieur qui se résume dans l'imprécision des règles de conduite qui s'en pourraient tirer. Sans doute Renouvier examine les diverses passions du point de vue moral, mais ce n'est pas pour aboutir à une conclusion nette ni même uniquement finaliste : si le désir est bon, et si, au-dessus de lui, on peut encore placer cette « passion d'éprouver des passions » qui est l'*activité*, on ne voit pas où cette activité doit tendre¹ ; et, d'ailleurs, nulle passion n'est bonne sans précautions, bref, sans l'intervention d'élé-

1. *Science de la morale*, p. 291-295.

ments étrangers à la passion¹. Comme nous l'avons fait pour Kant, il nous faut chercher le remède de cette insuffisance dans la personne de l'auteur, dont, nécessairement, la conduite se conformait, dans le détail, à des « impératifs » précis ; mais, à la différence de Kant, nous pourrions trouver ces principes partiels, non seulement par l'examen de la vie de Renouvier, mais même dans un exposé systématique, juxtaposé, malgré les difficultés qui en résultent, à l'exposé de la morale finaliste.

Comme l'a remarqué son principal historien, l'œuvre et le caractère de Renouvier portent la même marque, qui n'est pas celle de la passion ni de la sympathie, à moins forte raison celle de la sainteté, mais celle de la volonté consciencieuse et lourde et de la recherche jalouse de l'indépendance². « Son esprit lucide, un peu sec, qui répugne aux abstractions mal définies, son imagination aux contours nets, comme son indépendance, son individualisme fier, facilement ombrageux, son sentiment du devoir, sa ferme conscience d'honnête homme, les exigences de son esprit comme les inclinations de sa nature morale, s'accordent à déterminer la dialectique intérieure qui peu à peu dégage sa pensée et l'amène à cette doctrine du fini et de la liberté, à la défense de laquelle il a voué toute sa vie³. » C'est, en effet, à une philosophie de la liberté que Renouvier s'est consacré ; et comme il y a apporté une force de persévérance et de conviction inlassable, il en résulte qu'à première vue sa vie fait songer à celle de son maître Kant. Une production énorme :

1. *Science de la morale*, I, p. 321-324.

2. Séailles, *op. cit.*, p. 16. En particulier ces remarques : « L'émotion n'allège pas son style ; la conscience l'alourdit... J'expliquerais de même les rudesses, les brutalités de sa polémique, ses injures « contre les philosophes salariés », ses duretés parfois pour les personnes. Ici encore il manque de grâce, d'intelligence, de sympathie, et en attaquant l'erreur sans ménagement il fait son devoir... D'imagination peu sympathique, vivant surtout avec lui-même, il voit ses adversaires d'un peu loin, en gros ; il ne sent pas les coups qu'il frappe sur les autres ».

3. *Ibid.*, p. 14.

dix-huit ouvrages importants ; la direction et la rédaction d'une revue comportant trente-six volumes substantiels, et bien d'autres œuvres moindres ¹, tel est le bilan de soixante années de labeur ininterrompu. Le mobile d'une telle activité ne pouvait être qu'un amour sans limites pour la pensée ou, plus exactement, et toujours comme chez Kant, pour la recherche et la découverte intellectuelles ; mais le motif qui amena Renouvier à accepter quelques thèses fondamentales de la *Critique de la Raison pure* limite, en même temps qu'elle l'explique, l'analogie pratique des deux philosophes : c'est pour pouvoir « faire intervenir ouvertement la croyance dans les décisions à prendre sur les hautes questions qui dépassent la portée de l'ordre observable des phénomènes » que Renouvier passa du cartésianisme au kantisme ² : kantien par son antidogmatisme, il ne l'était donc que dans la mesure où nul ne pouvait le contraindre à accepter quoi que ce soit au delà du système des catégories ; et c'est sans doute la raison pour laquelle il place dans ces catégories non seulement, comme Kant, les objets de l'entendement, mais encore ceux de la sensibilité et de la raison. Bref, le mobile de la création intellectuelle n'est pas tant, chez Renouvier, la pensée pour la pensée, que la pensée pour sa pensée : c'est parce qu'il croit, c'est-à-dire qu'il adhère librement à une idée dans le cadre des catégories, qu'il accorde quelque valeur à cette idée ; si donc, au début de son activité philosophique, il cherche à résoudre des difficultés métaphysiques, posées précisément sous la forme kantienne des antinomies ³, ce n'est pas pour trouver la vérité, mais bien pour *se former des convictions*. Notons que ces dispositions personnelles furent, sinon créées, au

1. Cf. J. Thomas, *Notice sur Charles Renouvier et le Manuel républicain*, en tête de l'édition de ce *Manuel*, Paris, 1904.

2. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, 1886, tome II, p. 362.

3. *Esquisse d'une classification...*, II, p. 362-363.

moins cultivées par le choix d'une camaraderie d'École destinée à avoir sur Renouvier une influence écrasante : l'admiration sans bornes qu'il éprouva pour l'attachante personnalité de Jules Lequier, le véritable modelage que firent subir à son esprit les conversations de ce psychologue si enclin, comme Biran, à transporter dans la métaphysique la recherche romantique de soi-même, donnent à penser que notre auteur a reçu toute faite sa conception de la liberté plutôt qu'il ne l'a librement inventée¹.

Spéculativement, la théorie néo-criticiste de la liberté, principalement dans son identité avec la certitude, se juxtapose aux catégories ; elle ne s'en déduit pas, puisqu'elle les enveloppe, en exprimant la solidarité de la volonté causale avec les autres facultés au sein de la personnalité ; elle ne les contredit pas, puisque Renouvier s'efforce de démontrer que ce qu'elle a d'original est conciliable avec toutes² ; en particulier, la passion collabore nécessairement avec la volonté libre pour créer la certitude³ ; mais elle se pose comme leur fondement et, par suite, nous confère le droit, si nous trouvons à cela des motifs raisonnables, par exemple dans l'étude des relations de la finalité à la liberté elle-même, de corriger dans le sens voulu la table des catégories.

Pratiquement, c'est la recherche de la liberté qui mène Renouvier, dans sa vie comme dans son œuvre morale, à la solution précise des cas concrets : se suffit-elle donc à elle-même, et permet-elle efficacement de créer un devoir-être absolu ? Dans ce cas, c'est à elle qu'il nous faudrait recourir pour terminer cet examen, et la finalité ne constituerait qu'un élément de la solution. Telle est bien la position de Renouvier, position intenable, comme nous allons le voir. Le principe de la liberté, présupposé dès le début, ainsi que

1. Cf. *Psychologie rationnelle*, II, p. 162 et suiv. ; *Esquisse...*, II, p. 381 et suiv.

2. Cf. Séailles, *op. cit.*, p. 199-201.

3. *Psychologie rationnelle*, II, p. 134-137.

la raison¹, vient s'insérer au plein milieu de la finalité, d'ailleurs également présupposée² : et l'ensemble du système moral néo-criticiste, dont on a exagéré l'hétérogénéité³, revient à l'entrelacement de ces deux éléments, *finalité* et *liberté*, la *raison* intervenant comme « principe de généralisation des maximes⁴, pour légitimer tantôt la première, tantôt la seconde. Ainsi se juxtaposent aux formules légales de la justice dont nous avons vu qu'elles peuvent se ramener à la finalité supra-individuelle, d'autres formules fondées sur l'universalisation de la liberté, c'est-à-dire sur la valeur absolue de la personne humaine : « Reconnais la personne d'autrui comme ton égale par nature et en dignité, comme étant par elle-même une fin et, en conséquence, interdis-toi de la faire servir de simple moyen pour atteindre tes fins⁵ », d'où il résulte que « l'obligation envers autrui est réductible au devoir envers soi-même⁶ » ; la combinaison de la raison et de la liberté s'incarne dans « l'idée de la volonté de tout être raisonnable, en tant que tel, considérée comme volonté législatrice universelle ; et c'est l'*autonomie de la volonté* ou plutôt *de la raison*⁷ ». Peut-être, en écrivant ces formules, Renouvier pensait-il s'appuyer sur Kant ; mais nous n'avons pas besoin de signaler, après A. Fouillée⁸, l'abîme qui sépare la liberté nouménale kantienne de la liberté phénoménale telle que l'entend Renouvier : la loi fondée sur la liberté néo-criticiste n'est « universelle que parce qu'elle est éminemment par-

1. *Science de la morale*, I, p. 1.

2. *Ibid.*, p. 2.

3. Cf., outre la conclusion de A. Fouillée sur Renouvier, *op. cit.*, p. 123 et suiv. ; Séailles, *op. cit.*, p. 249 (note) et p. 282.

4. *Science de la morale*, I, p. 116.

5. *Ibid.*, p. 58. Sur la conformité de cette formule aux principes essentiels de la Révolution française, cf. Dariu, *La morale de Renouvier*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1904, p. 7.

6. *Ibid.*, p. 59.

7. *Ibid.*, p. 116.

8. *Op. cit.*, p. 109-110 et 119-120.

ticulière¹ » ; on ne peut rattacher une telle liberté, qui est le libre-arbitre de Biran, qu'à cette *liberté pratique* dont Kant a dû s'éloigner pour fonder ce qu'il appelle, lui, *autonomie*² ; et l'on doit comparer la personne humaine, que Renouvier considère comme une fin en soi, à cette personne à la fois sensible et raisonnable que Kant *soumet* au vrai Moi en qui elle trouve sa liberté, selon une théorie « incompréhensible » dans l'hypothèse néo-criticiste³. Renouvier prend donc bien ici pour principe, en dehors de la finalité, tendance illimitée que sa scrupuleuse probité avoue indispensable, une simple donnée empirique : la croyance psychologique de la conscience en sa propre liberté. Et c'est ce principe empirique qui s'offre, « et pour la simple personne et pour l'humanité, à la fois comme le moyen et le but, comme l'origine et la fin essentielle des actes ; elle est... le premier mot de la morale ; elle en est le dernier, et, dans les différents sens et applications qu'elle reçoit, elle l'embrasse tout entière⁴ ». Si bien que la finalité doit, ou lui fournir sa substance, ou bien lui céder la place. Au premier cas, Renouvier justifie l'amour par la conservation de la personne⁵, et c'est encore dans la personne qu'il trouve « le sens le plus profond du juste⁶ », de ce juste dont nous avons vu qu'il repose sur l'ordre des fins et sur des contrats extérieurs aux personnes. Au second cas, il rejette la finalité, soit au-dessous de la morale, par exemple dans

1. *Science de la morale*, I, p. 116.

2. Comparer l'ancienne liberté empirique de Kant (« L'homme sent en lui un pouvoir de ne se laisser contraindre à quoi que ce soit par rien au monde », *Leçons sur la Métaphysique*, p. 182 ; cf. DELBOS, *op. cit.*, p. 164) avec la définition de Renouvier : « Quelque chose qui est en lui et que rien, non pas même ce que lui-même est avant le dernier moment qui précède l'action, ne prédétermine. » (*Science de la morale*, I, p. 1.)

3. *Science de la morale*, I, p. 116, note.

4. *Science de la morale*, II, p. 391 ; cf. aussi *Ibid.*, p. 384, et *Psychologie rationnelle*, II, p. 90.

5. *Science de la morale*, I, p. 129.

6. *Ibid.*, p. 56-59.

ces devoirs envers les êtres inférieurs où la bonté peut s'exercer légitimement, bien qu'elle rabaisse l'homme en s'adressant à lui¹, soit, plus essentiellement, au-dessus de la morale, dans la sphère du mérite². « Au-dessus » signifie que, dans une certaine mesure, Renouvier désapprouve les hautes passions d'être si hautes, et n'admet le désintéressement, postulé par l'amour, qu'entre certaines limites³ : le mérite doit s'exercer seulement dans l'hypothèse peu vraisemblable d'une humanité délivrée de toute difficulté sociale; il est au-dessus de notre humanité actuelle⁴.

Or, au nom de quoi Renouvier, tout en admettant la finalité à titre de support indispensable de la morale, puisque c'est elle qui suggère les biens entre lesquels nous avons à choisir et qui nous meut dans leur réalisation, au nom de quoi se refuse-t-il à la considérer aussi comme son support suffisant, et la décapite-t-il de cette sainteté qui, en l'achevant dans la perfection, la légitimerait du même coup? Pour deux motifs : d'abord, selon lui, c'est pour prêcher la résignation à un ordre moral troublé, au lieu de chercher à réformer cet ordre, que se sont instituées les morales d'amour et de sacrifice : « la doctrine de l'amour qui se sacrifie est le produit de l'établissement du mal dans la conscience bouleversée, et une sorte de pis-aller des religions et des philosophies; non, certes, en ce sens qu'on se soit contenté alors de quelque chose de moins que la morale, mais au contraire en ce que, désespérant d'obtenir le possible, c'est à l'impossible qu'on a demandé le salut. Dans l'ordre pur de la morale et de la raison, le sacrifice lié à l'accomplissement du bien au delà de la justice n'amènerait point le mal pour le sacrifié. Mais, dans l'ordre du mal

1. *Science de la morale*, I, p. 35-40 et 96-99.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. Cf. dans la *Psychologie rationnelle* (I, p. 259) la désapprobation impliquée par l'expression : « plus même que désintéressés ».

4. *Science de la morale*, I, p. 113, 168.

moral régnant sur l'humanité, on a fait contre mauvaise fortune bon cœur et embrassé, à la place du bien qui manquait, la résignation et l'acceptation volontaire du mal jusqu'à l'anéantissement de la conscience ¹. » Renouvier reproche aux sanctions religieuses, en particulier, « de convenir à un ordre moral troublé..., de se présenter comme des sortes de remèdes demandés exclusivement à la passion pour les passions humaines déchaînées ² ». Nous examinerons ultérieurement son second grief contre les morales passionnelles. Mais n'est-ce pas exactement le caractère de la liberté empirique que de se mouvoir dans un ordre moral troublé, d'où elle ne pourrait s'évader que vers l'impossible? Certes, le mal peut provenir d'un défaut d'intervention de la liberté ³, auquel cas la liberté vaut mieux; mais il peut provenir aussi de la liberté elle-même, et se trouve sous-entendu, à titre de possible, dans chacune de ses déterminations; c'est la liberté qui entraîne la justice et l'injustice; elle qui a créé « l'état de guerre » historique dans lequel elle se débat encore ⁴. Or l'état de guerre est synonyme d'injustice ⁵. Fonder la morale sur la liberté empirique, c'est donc souhaiter que cet état dure toujours; et il semble que parfois Renouvier ne répugne pas à un tel non-sens lorsqu'il se complait à montrer la liberté « aiguillonnée » et recevant des « excitations terribles » dans le règne de l'injustice, alors que son effort s'exténuerait, avec l'habitude du bien, dans le règne de la justice supposé établi ⁶. Prononcer seulement les mots *droit de guerre*, n'est-ce pas d'ailleurs utiliser cette « alliance de mots, de choses qui jurent ensemble », que Renouvier reproche à Kant lorsque celui-ci justifie le droit de contrainte? Et notre auteur ne

1. *Science de la morale*, I, p. 207.

2. *Ibid.*, p. 212.

3. *Psychologie rationnelle*, II, p. 74.

4. Séailles, *op. cit.*, p. 263.

5. Darlu, *art. cit.*, p. 10.

6. *Science de la morale*, I, p. 170.

doit-il pas aussitôt avouer qu'il a, lui aussi, déduit « de la libre justice une justice de contrainte » ? Certes, pour le faire, il réintroduira alors les « éléments empiriques de l'homme et de l'histoire ¹ ». Et, comme nous le verrons, il comptera les passions pour telles. Mais, ce faisant, il les considérera comme perversies par l'état de guerre ², par cet état que la liberté a créé comme elle doit le guérir; il eût donc convenu qu'il comptât la liberté comme le premier des éléments empiriques à réintroduire. S'il ne le fait pas, c'est parce que la liberté était déjà le centre de son « droit de paix ». Or, il y a, et ce point est capital, dans le passage de l'un à l'autre des deux droits que Renouvier était si fier d'avoir distingués, une équivoque visible, et même avouée : dans le droit de paix, Renouvier s'appuie sur la liberté, en tant que postulat, parce que la croyance en la liberté est, non pas un fait hypothétique, ou une « pétition de fait », mais un fait donné. C'est à ce titre qu'il chasse la sainteté de la morale, parce que « hors du domaine des faits ³ », et le mérite hors de la justice, parce que la justice n'est pas encore, en fait, établie. L'objection est bien inverse de celle que nous venons de rapporter. Passant ensuite au droit de guerre, il déclare : « Les *pétitions de fait* sont niées à la morale appliquée et deviennent des *pétitions de principe* dans le passage de la théorie à la pratique ⁴ ». Mais, s'il en est ainsi, il fallait l'avouer dès l'origine, demander les principes de la morale au devoir-être et, par suite, s'abstenir d'opposer des arguments *de fait* à certains principes, en particulier au mérite, couronnement de la finalité.

Il est vrai, et cette équivoque sert de balancier à Renouvier dans sa marche aventuree, il est vrai que la liberté, dans le droit de paix, est considérée non seulement en fait, c'est-

1. *Science de la morale*, I, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 268.

3. *Ibid.*, p. 28.

4. *Ibid.*, p. 227.

à-dire comme *croissance à la liberté*, mais aussi en droit, et sous un autre point de vue : en tant que liberté universelle, rationalisée ; nous en avons vu les formules¹. C'est en ce sens que la liberté pourrait échapper au second reproche qu'encourent les morales passionnelles : de n'être pas rationnelles parce que *l'esprit souffle* où il veut, en sorte qu'aucune règle ne peut s'en déduire, que le sacrifice de soi peut entraîner au sacrifice d'autrui « pour la réalisation d'un plan prétendu de bien commun, ou peut-être de félicité transcendante »², et qu'« on passe vite du gouvernement des saints au gouvernement des scélérats »³. Sans revenir sur la possibilité d'une passion rationnelle, dont nous avons vu que, lorsqu'il examine sérieusement la question, Renouvier l'admet parfaitement, considérons les reproches qu'il fait aux morales religieuses comme des boutades personnelles plutôt que comme des arguments, et notons qu'une liberté rationnelle, qui y échapperait, elle aussi, par définition, pourrait, comme le désire Renouvier, réparer dans le droit de guerre le mal fait par la liberté empirique. Mais, dans ce cas, on ne peut plus porter au compte de la liberté rationnelle la précision et l'abondance des problèmes que notre auteur aborde dans l'étude de ce même droit : la liberté empirique, c'est-à-dire l'histoire, est seule à les soulever ; la liberté rationnelle tranche, mais n'établit rien. Et, de même, on ne saurait considérer la liberté rationnelle comme efficace du seul fait que le philosophe, dans sa vie pratique, a manifesté qu'il possédait la croyance à la liberté ; il faudrait prouver que ces manifestations pratiques résultaient du caractère intelligible de la notion de liberté universelle.

Or c'est ce qui est impossible. Lorsque Kant parlait d'au-

1. Cf. plus haut, p. 123.

2. *Science de la morale*, I, p. 206.

3. Cf. Renouvier, *Introduction à la Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1864, p. 114 et suivantes.

tonomie, il pensait à la pure et abstraite notion de *pouvoir de n'être dirigé que par soi seul*, dont on pouvait douter qu'elle fût encore humaine, mais que nous avons trouvée conciliable avec la Fin suprême du monde, sans laquelle elle ne saurait être efficace. Lorsque Renouvier veut universaliser la liberté, c'est de la liberté empirique, donnée dans la conscience individuelle, qu'il s'agit. L'autonomie kantienne était le postulat vide de la morale, qu'il suffisait de remplir ; la liberté néo-criticiste a un contenu, et tel qu'il ne peut être universalisé sans absurdité. « Lorsque la liberté fait son apparition dans un être donné », lisons-nous dans les *Essais de Critique générale*¹, « cet être lié par mille rapports aux autres êtres, et à ce que lui-même était, à toutes les lois qui le constituent en le liant à soi et au monde, cet être acquiert une existence incomparablement plus propre ; il se distinguait, il se sépare ; il était lui, il devient par lui : de là une essence, ou, si l'on veut, une substance, dans le sens donné quelquefois à ces mots, un individu, et le plus individuel qui nous soit connu, l'individu humain, la personne humaine. » Un tel être libre n'est donc pas l'être raisonnable kantien, défini comme dépositaire du besoin de légalité ; c'est tel ou tel individu qui « se sépare » des autres. Il arrive à Renouvier d'être plus explicite encore. « J'achèverai, dit-il, de définir la liberté... en la signalant comme l'essence dernière et la plus propre substance de la personne humaine, ou, pour continuer l'emploi des termes scolastiques, comme le principe d'individuation de cette personne² ». Que peut devenir le principe d'individuation lorsqu'on entreprend de l'universaliser ? Contradictoire dans les termes, il se pulvérise et s'émiette dans des vocables vides comme ceux que nous avons cités : « Cette loi n'est dans tous que parce qu'elle est ainsi dans chacun, ou universelle que parce qu'elle est éminemment particu-

1. *Psychologie rationnelle*, II, p. 367.

2. *Ibid.*, p. 359.

lière...¹ » Ou, puisque, en s'élevant du particulier à l'universel, on s'élève aussi du fait au droit, la liberté empirique prise pour principe de la morale est à la fois *fait* et *devoir-être* : « Il y a un fait que nous croyons, un fait qui intervient dans les lois, partout où il paraît : à savoir ce fait même que toutes les lois données et nécessaires de l'univers sont en partie subordonnées à celle qui n'est *pas*, mais qui *se fait* actuellement par l'homme, et qu'ainsi l'ordre du monde, en cette partie, n'est jamais qu'un ordre en voie de formation² ». Nous voici revenus exactement à notre point de départ, à ce mélange inintelligible de fait et de droit que Maine de Biran cherchait en lui-même sous le nom de *volonté*, et dont il tentait de sortir sans cesser de tourner sur lui-même, à cette *liberté pratique* que Kant avait dû remplacer par la liberté transcendante, puis par l'autonomie, pour trouver un principe à la morale. Renouvier, par sa morale de la liberté, nous ramène en arrière : donc, si nous ne voulons pas perdre de terrain, il nous faut abandonner ici notre guide. Mais il nous aura rendu le service de nous conduire au tournant décisif, à partir duquel nous pourrions quitter les sinuosités de l'histoire et poursuivre notre route les yeux fixés sur le but.

Reprenons. L'insuffisance que nous remarquons dans la théorie néo-criticiste de la finalité provenait de ce que, admise par son probe auteur comme postulat indispensable de la pratique, elle apparaissait désarticulée et décapitée, dépouillée de toute cette substance qu'infuse dans une théorie l'expérience personnelle. Et c'est, en effet, à une expérience de la liberté que, pressé par Jules Lequier, Renouvier a consacré sa vie : or cette expérience est-elle un succès ou un échec ? Nous venons de le voir, elle est un échec. Non pas en ce sens que Renouvier n'aurait pas réussi à vivre selon la liberté ; car la liberté empirique est une croyance, et nier qu'il

1. Cf. plus haut, p. 129, note 1.

2. *Psychologie rationnelle*, II, p. 359-360.

ait eu cette croyance, ce serait nier la tentative elle-même. Mais pour qu'elle menât au succès, il aurait fallu qu'elle lui fît découvrir un principe, une règle applicable par tous. Or le principe d'*être soi-même* indique une infinité de voies ; pour en suivre une autre que Renouvier, nous ne lui resterions pas moins fidèles ; et c'est dire qu'il n'en indique aucune. Renouvier s'est constitué des croyances, c'est un fait ; et chacun peut en dire autant de lui-même ; mais il n'en résulte pas une morale : il en résulte une « philosophie des hiatus », selon l'expression de A. Fouillée¹, ou, dirons-nous plus respectueusement avec M. Séailles, une philosophie du « plusieurs² », bref, une quantité d'observations psychologiques, scientifiques ou historiques, dans lesquelles, si elles ont été scrupuleusement rassemblées (et c'est la qualité éminente de Renouvier), il est possible de trouver la matière de la morale. C'est là que nous avons puisé la morale finaliste, qui demeure seule dans l'effondrement de l'autre.

Mais l'expérience de Renouvier ne fournit pas seulement des arguments négatifs à la finalité. La liberté empirique est incapable d'indiquer une direction, et la liberté rationnelle, à moins de revenir à l'autonomie kantienne, est impensable. Faut-il en conclure que notre auteur erra sans mobile, sans but, dans l'inactivité et le néant d'où Biran cherchait à s'échapper ? Si notre conception de la finalité est fondée, eût-il pu vivre dans ces conditions ? Il eût nécessairement cherché sa voie, il eût souffert, et son inquiétude se serait exprimée. En fait il n'en est pas ainsi ; nous savons que le fondateur du néo-criticisme travailla, sans doute, autant que Kant ; ajoutons qu'il s'en rendit avec satisfaction le témoignage dans ses dernières années. « Ceci est à mon honneur », peut-on lire dans ses *Entretiens suprêmes*, « et je le dis

1. *Op. cit.*, p. 123.

2. *Op. cit.*, p. 233, et *Avant-propos*, I.

avec quelque fierté, j'ai beaucoup travaillé¹. » C'est qu'il avait un but, et ce but, c'était lui-même : lui-même avec ses convictions, avec sa philosophie. Travailler à convaincre les autres, à publier ses idées, c'était répandre sa personnalité, l'imposer à ses lecteurs. Tel est sans doute un des buts de tout écrivain quand il écrit ; mais Renouvier nous offre le spectacle singulier d'un philosophe qui le fait consciemment, qui se refuse à accorder l'*évidence* à ses propres théories², qui réduit la vérité à sa certitude, et l'histoire de la philosophie à un choc de convictions.

Le but de son activité philosophique n'étant pas de dévoiler la vérité, ni d'entrer par elle en communion avec les autres hommes, qu'espérait-il en essayant de pénétrer ses lecteurs d'un certain nombre de convictions qui n'étaient valables que pour lui ? Éveiller sans doute la liberté chez les autres et préparer l'avènement d'un « idéal » fondé sur cette doctrine. Comment donc concevait-il le but de son apostolat ? « Au commencement de tout serait la conscience, avec ses déterminations libres ; au milieu, pour ainsi dire, et comme résultantes premières des volontés, se produiraient les établissements formés par des accords de croyances et de raison, et les solidarités partielles qui en dériveraient, moins pesantes que les anciennes ; au bout, l'État général ou société universelle, alliance des alliances, transformation accomplie des États empiriques ou historiques, appelés à se subordonner aux associations contractuelles dont ils règlent ou compriment aujourd'hui l'essor. Voilà l'idéal d'une doctrine de liberté³. » Que seraient ces « établissements » intermédiaires entre la conscience et la société universelle, ces petits groupements auxquels le monde se soumettrait ? « ... Les réformes économiques et civiles vraiment radicales, et, disons en un mot le règne de la justice, dépendent de

1. Séailles, *op. cit.*, Avant-propos, I.

2. *Psychologie rationnelle*, II, p. 242-248.

3. *Science de la morale*, II, p. 382.

l'initiative que des groupes libres d'hommes choisis prendraient de composer entre eux des sociétés nouvelles et exemplaires, œuvres de passion philosophique et de puissante réflexion en des sphères limitées¹. » Ce seraient ces groupes réformateurs, ces petits phalanstères que, « sous quel nom que ce fût, écoles pratiques, églises, coopérations, sociétés modèles² »..., l'ancien disciple de Fourier³ imaginait à la tête du monde. Et quels seraient les hommes animés de « passion philosophique », les consciences d'élite composant ces groupements, sinon des philosophes ? C'est donc à une *passion universelle*, c'est-à-dire au mérite proprement dit qu'il appartiendrait de réaliser l'idéal universel ; et l'on voit que là encore c'est la passion pour le bien dont le philosophe se sentait animé, bref la part de finalité contenue dans sa doctrine et dans sa personne, qui le poussait à travailler de toute son âme, et dont il voulait préparer la victoire. Il se rendait d'ailleurs parfaitement compte que toute vérité communicable ne tient son efficacité que de la passion⁴. C'est donc la passion qui pousse le philosophe à créer une doctrine, la passion qui fait de sa croyance quelque chose de singulièrement semblable à une vérité objective⁵, qui donne, par suite, un

1. *Science de la morale*, II, p. 355.

2. *Ibid.*, p. 381.

3. Cf. *ibid.*, note p. 355-356.

4. « La ferme apparence du représenté dans la sensation, l'énergie logique des catégories dans les phénomènes de la raison, sont de véritables formes passionnelles, en ce sens qu'elles portent à l'acte en vue d'un but : l'acte est ici le jugement, et c'est incontestablement une fin que cette assiette de la conscience dans le savoir obtenu ; une fin qui précède même les autres fins que l'homme peut poursuivre, et au défaut de laquelle elles s'évanouiraient toutes ; une fin qui comprend à la fois et le but désintéressé des études et de la science, c'est-à-dire l'accession au rationnel et au vrai plutôt qu'à leurs contraires, et toute la suite des conséquences utiles dont l'ensemble est proprement la vie ; une fin tellement indispensable que la réflexion philosophique seule la discerne, et que l'immense majorité des hommes la possèdent et s'y tiennent inséparablement, comme les animaux font à leurs fins particulières. » (*Psychologie rationnelle*, II, p. 148-149.)

5. « Le monde lui-même et la conscience ne seraient qu'illusion

caractère logique à son désir de la répandre, qui le rend capable de le faire et digne de réaliser l'idéal moral du néo-criticisme. Bref, sous le nom de liberté, ce fut, au fond, la finalité passionnelle qui dirigea la vie pratique de Renouvier.

Supposons, au contraire, et ceci nous conduira à discerner l'origine de l'illusion unique à laquelle ni Renouvier, ni Kant, ni Biran n'ont échappé, supposons que l'excellence de la conscience du philosophe fût due, comme celui-ci le croyait, à l'utilisation rationnelle de la notion de liberté. Alors cette liberté pensante et active lui confèrera le pouvoir et le droit de gouverner les autres hommes, grâce aux associations de sages chargées de réaliser l'idéal politique de l'humanité. Mais cette superposition d'une liberté à une autre n'est-elle pas impraticable ? La *Science de la morale*, décrivant ses phalanstères de sages, ses petits cloîtres philosophiques, fait reposer tout leur pouvoir, leur existence même sur la liberté d'association économique ; mais Renouvier rencontre aussitôt une difficulté essentielle : « C'est une loi curieuse et facile à apercevoir sans le moindre calcul, remarque-t-il, qu'une association formant la constante minorité numérique dans un État, mais recevant des particuliers par dons ou par legs des propriétés qu'elle n'aliène point, doit élever de plus en plus et indéfiniment son avoir au-dessus de celui qui appartiendrait jamais à ses membres en toute autre hypothèse, priver par là les autres de ce genre de moyens et de garanties, s'assurer d'une fraction considérable et croissante du revenu net général, et faire peser contre tout droit la volonté de quelques hommes échelonnés dans le temps sur l'ensemble des générations présentes ou futures. Les effets injustes de la loi dont je parle

pour nous si nous résistions à cette passion unique et radicale qui nous porte à affirmer la réalité des lois, conditions formelles du témoignage que nous nous rendons de notre existence et de toute connaissance possible. » (*Psychologie rationnelle*, II, p. 149.)

sont neutralisés lorsque, au lieu d'une seule association de cette nature, il en existe plusieurs différentes et rivales. Néanmoins il y aurait danger, même dans ce cas, et pression exercée sur les personnes étrangères aux associations dominantes. Il faut donc, et le droit exige de deux choses l'une : ou que la société, l'État, pose des bornes à la formation de la propriété collective et inaltérable des associations, ou que, les choses ayant librement cours, des révolutions viennent de temps à autre restaurer la distribution normale des biens, la distribution conforme à celle des personnes, des volontés et des œuvres. Ce dernier moyen, qui fait gémir le droit positif et ne s'emploie pas sans trouble, est pourtant légitime quand il est nécessaire ; on y appliquerait volontiers une maxime connue, en la renversant : *Summa injuria, summum jus*¹... » Tel serait donc l'idéal de l'humanité ! On voit ici le projet de réaliser par la liberté une amélioration du monde dans le sens de la justice, se condamner de lui-même, puisqu'il aboutit à des conflits entraînant la destruction, ou de la liberté, ou de la justice. C'est que la liberté, source « représentative » comme notre auteur aime à le dire, c'est-à-dire consciente de nos actes et de nos pensées, n'est en fin de compte que la conscience considérée comme autonome ; si la politique, comme l'histoire, est fondée sur la liberté, qui est la conscience même, il faut accorder à toute conscience la même liberté dans le gouvernement de la cité ; mais si, alors, l'injustice subsiste, c'est qu'elle est, au même titre que la justice, un des deux résultats possibles de la liberté. Ainsi, la liberté est inconciliable avec cette hiérarchie des consciences que postule l'action morale, et par suite incapable par elle seule d'entraîner un progrès social. Si donc Renouvier sentit en lui-même une source de supériorité et voulut un mieux, sans quoi il n'aurait pas désiré appliquer ses propres théories,

1. *Science de la morale*, II, p. 129-130.

cette supériorité et cette volonté ne peuvent trouver leur origine que dans le second principe de la morale néo-critici-
ciste : la finalité passionnelle. Donc notre auteur, tout en
s'élevant par la passion du bien au désir d'un idéal politico-
philosophique, désir qui fut pour lui comme pour Kant le
mobile de sa laborieuse carrière, a conçu cet idéal de telle
sorte que la passion même qui le désire s'y égare et tourne
en cercle.

Et voici le schéma général de ce cercle, où s'engage toute sa
philosophie pratique : la morale doit s'appuyer sur des
principes efficaces ; la finalité, le plus efficace de ces prin-
cipes, s'élève par épuration vers la sainteté impersonnelle ;
mais nous sommes en fait des personnes ; nous nous pen-
sons libres d'agir bien ou mal, c'est-à-dire de suivre ou non
les principes moraux ; et la liberté aussi est efficace si on
lui subordonne la finalité, c'est-à-dire si on regarde chaque
personne libre comme la fin suprême ; si maintenant nous
envisageons la totalité des personnes, c'est-à-dire l'histoire,
produit de la liberté, nous y trouvons un mélange de bien
et de mal : la finalité, insérée, du fait de la liberté, dans
l'histoire, sera donc nécessairement pervertie ; en particu-
lier, les passions du bien se subordonnent aux dangereuses
passions esthétiques¹, et les passions philosophiques,
bonnes par elles-mêmes, s'y transforment en passions mau-
vaises² ; la passion n'est donc pas un principe suffisant, et

1. « La passion du beau est élevée au-dessus de toutes les passions
particulières du bien, ou, plutôt, c'est une commune passion attachée
à toutes celles-ci sous leurs formes les plus nobles et dans leur plus
haut développement. Cette passion n'est pas moins une des plus dan-
gereuses, quand la loi morale ne règle pas sévèrement l'aspiration à
l'idéal, en ce qu'elle pousse à négliger la vie pratique et ses devoirs en
faveur de la vie contemplative, surtout s'il s'agit de ceux des hommes
qu'une impérieuse nécessité n'oblige pas au travail et à l'action. Il n'est
pas non plus de passion plus profondément atteinte que la passion du
beau, dans ses moyens de satisfaction, par l'état de guerre et le vice
des relations humaines... » (*Science de la morale*, I, p. 309.)

2. « Mais il faut descendre de cet idéal de la passion philosophique,
envisager le particulier, les applications, l'imperfection humaine... Au

il ne reste plus qu'à s'abandonner à la donnée perverse de la liberté empirique. Renouvier tente, il est vrai, d'« universaliser » cette conclusion, non plus au sens intelligible où l'histoire constitue le milieu universel de toutes les libertés, mais en érigeant le fait en principe, quitte à le vider de son contenu. On pourrait lui répondre qu'il n'y a qu'une solution légitime, laquelle est bien différente : puisque la liberté empirique introduit cet élément de perversité auquel succombe la finalité quand on la lui subordonne, il suffit, pour échapper au cercle, de ne pas la lui subordonner, c'est-à-dire de poursuivre résolument la finalité au-dessus de la personne libre, puisque, après tout, il n'y a pas de raison pour qu'une telle attitude détruise les faits de conscience dont elle se libère. Que cette attitude soit intelligible, Renouvier l'avoue : « Un certain accord inconnu suprême des lois du monde et de toutes les fins individuelles suffisamment prolongées se comprend et se peut croire. C'est une hypothèse indéterminée, mais nullement contradictoire, qui ne fait pas que le mal n'existe point ou soit expliqué dans l'origine, mais qui l'élimine de la fin et promet au bien la primauté et l'empire. C'est donc une foi et une espérance, pour les appeler par leur nom²... »

III. — HUMANITÉ ET FINALITÉ PURE.

Sans renoncer à ce que Kant nous a définitivement donné, il est temps de noter les points sur lesquels notre examen de Renouvier nous permet de le dépasser. Kant avait cherché par la réflexion le principe de direction auquel aspira,

lieu que la passion philosophique ait à se manifester dans le milieu favorable de la vertu régnante et pour ainsi dire glorieuse, c'est par les efforts de la vertu militante qu'elle doit se produire, si elle ne veut se rendre entièrement contemplative et vaine ; le bien, le vrai, le juste et le beau sont alors déterminés par la lutte contre le mauvais, le faux, l'injuste et le laid, et la haine et le mépris remplissent en partie les rôles que la nature humaine idéale destine à l'admiration et à l'amour. » (*Science de la morale*, I, p. 315.)

2. *Ibid.*, p. 48.

jusqu'à se détruire elle-même, la psychologie biranienne ; il en avait donné cette expression définitive qu'est l'autonomie : le pouvoir de n'obéir qu'à la loi même par laquelle on commande. Mais l'autonomie, telle que l'exprime l'impératif catégorique, n'a eu sur Kant de pouvoir efficace que dans la mesure où l'amour de la pensée lui donnait un contenu ; et cet amour est une des manifestations de la finalité à la fois intellectuelle et vivante. Or Renouvier nous a montré comment la finalité pénètre la raison et la conduite humaines. En particulier il a noté, sous le nom de *passion*, la propriété qu'ont certains états psychologiques de *tendre d'eux-mêmes à se réaliser*. Certes, prendre cette tendance pour une pensée consciente, observable par introspection, ce serait retomber dans la confusion biranienne du fait et du droit ; et c'est ce que fait Renouvier lorsqu'il superpose à la passion, qui est un simple « état de tendance », la volonté libre, qui n'y ajoute rien, sinon qu'elle suppose déjà présent dans la conscience l'état d'esprit qui tend vers l'être. Mais si nous arrêtons la liste des fonctions psychologiques avant la volonté, nous avons, comme nous le verrons, dans les facultés diverses qui constituent l'entendement, complétées par la finalité qu'elles présupposent, les éléments nécessaires et intelligibles d'une psychologie suffisante. La passion y représente la propriété qu'a un état donné de se réaliser, par choix, plutôt qu'un autre ; or, cette propriété est bien caractéristique de la finalité et, par suite, de la morale ; c'est là tout son fondement psychologique, si même on ne doit pas considérer, à l'inverse, que c'est la psychologie qui se fonde par l'intermédiaire des tendances passionnelles sur la finalité morale. — Nous pourrions donc conserver les analyses néo-criticistes de la passion, du cœur et de l'instinct, — et même, dans la mesure où elles n'ajoutent à la finalité passionnelle rien qui contredise sa fonction pratique, les discussions sur le rôle de la finalité dans les sciences de la nature que Renouvier a instaurées et transmises à son disciple

Hamelin. Mais si l'autonomie est la source de la légitimité du principe moral, et la finalité celle de son efficacité, encore faut-il que la seconde rejoigne la première, sinon notre tâche serait vaine. Kant avait tenté cette synthèse grâce à son idéal cosmopolitique d'une société civile, où les rapports des hommes seraient réglés de telle sorte que chacun réalisât l'autonomie ; mais la conception fataliste qu'il se faisait des moyens de réalisation de ce but explique l'hésitation qu'il eut à mettre sérieusement en question, bien que l'impératif le lui commandât, le choix de la tâche à laquelle il avait voué sa vie ; l'idéal se réaliserait bien de lui-même, pensait-il, et il n'y avait qu'à l'attendre en se livrant à une occupation passionnante : certainement cette occupation, qui se trouvait être la philosophie, jouerait son rôle dans l'œuvre d'ensemble. De notre critique pratique de la pratique kantienne il ressortait que la conception que l'on se fait de la Fin suprême est un mobile plus humainement efficace que les principes le plus fermement admis, et donc que le choix de cette Fin ne doit pas être laissé au hasard. Renouvier nous apprend quelque chose de plus : lui aussi poursuivit un idéal cosmopolitique ; mais, selon une méthode bien différente, il s'engagea nettement dans la mêlée des partis et des religions, fit œuvre de publiciste et d'homme de propagande ; sa conception du rôle de la liberté dans l'histoire le lui commandait. Mais, pour cette raison même, son idéal perdit toute consistance ; sa cité parfaite prit la forme d'une lutte de passions philosophiques incohérentes, vouées aux injustes hasards de révolutions successives. Par suite, il ne put convaincre assez d'hommes pour voir éclore un seul de ces phalanstères, précurseurs de la conversion du monde à la liberté ; et le génie même de sa philosophie, qui laisse à chacun le droit d'en adopter une autre, interdit d'attendre de l'avenir une telle conversion. Comparons ces deux expériences : comme celui de Renouvier, l'idéal de Kant ne fut réalisé que de façon précaire par son auteur ; à moins

forte raison pourraient-ils l'être l'un et l'autre dans la suite des temps ; ces échecs définitifs ne sont que les manifestations de germes intérieurs de destruction, provenant de leur illégitimité idéale. Ainsi la finalité se révèle, non pas comme une force aveugle, capable de mener les hommes jusqu'à la réalisation de n'importe quel but, mais comme la puissance de réalisation propre à chaque forme d'idéal, et qui se détruit d'elle-même quand cet idéal est illégitime : elle ne nous conduit par la main que pour manifester le degré de légitimité de la fin suprême que nous avons conçue, et rend par suite comparables et profondément instructives toutes les expériences individuelles. Une proportion nécessaire entre l'efficacité intrinsèque d'un but et sa légitimité (c'est-à-dire son rang par rapport au but suprême), proportion par laquelle la finalité réunit synthétiquement les deux conditions que nous avons imposées à notre recherche, mais en nous élevant à l'idée extra-humaine d'efficacité intrinsèque, pourrait être baptisée, à la manière kantienne, *aristonomie*. Or, selon cette propriété *aristonomique*, nous devons placer la seconde conception de la finalité, celle que ni Kant ni Renouvier ne se sont proposée pour idéal, et qui aboutit à la sainteté, avant les formes précédentes ; la volonté sainte revient en effet uniquement au principe moral, à l'autonomie ; mais, au lieu de se borner à en défendre l'expression spéculative contre des attaques incessantes, comme le font les formes imparfaitement efficaces de l'autonomie, elle la réalise pleinement du seul fait qu'elle la désire.

Mais pourquoi, en fait, cet idéal n'est-il pas réalisé autour de nous ? Pourquoi, en particulier, Kant et Renouvier, qui l'avaient entrevu, ne s'y sont-ils pas consacrés ? Notre examen de Renouvier va nous permettre, là encore, de préciser une conception kantienne. La transgression ne saurait consister, chez l'homme, comme tenté de l'établir la *Religion dans les limites de la simple raison*, en un renversement constitutionnel de la hiérarchie des fins, perversion qui expliquerait

la nécessité d'une lutte sans merci, mais pourrait être à son tour « convertie ». Car qui dit hiérarchie dit ordre *de droit*, qui ne peut différer de lui-même, dans la définition d'une autre essence rationnelle, sans que ces définitions se contredisent ; et la finalité est une telle hiérarchie. Il peut seulement arriver que la fin suprême ne soit pas atteinte par un homme, parce qu'il s'est engagé, à mi-route, comme le fit Renouvier, dans une impasse où la passion s'égare. Or l'homme n'est pas une essence rationnelle, comme nous le verrons, et ne peut être l'objet d'une définition unique ou d'une intuition, ni inclus dans une catégorie. Mais tout arrêt dans la progression morale infinie est source d'égarement : vouloir s'arrêter en chemin, sous le prétexte, d'ordinaire allégué, de ne pas vouloir l'impossible, c'est, en effet, par suite du caractère *aristonomique* de la finalité, renoncer au principe d'efficacité qui permettrait d'atteindre même cette étape intermédiaire, donc redescendre de proche en proche jusqu'à son point de départ ; d'où le caractère de cercle indéfini du fait au droit et du droit au fait que prennent les morales anthropocentriques ; et les trois morales que nous avons envisagées sont anthropocentriques à quelque titre. Mais « s'arrêter » dans la voie finale n'a pas d'autre sens que : ne pas s'assigner la Fin suprême, c'est-à-dire ériger en fin un simple moyen, bref, adopter, explicitement ou non, une conception inconséquente, contradictoire, de la finalité. Et donc il suffit que la finalité soit elle-même, soit pure de tout mélange, pour qu'elle nous élève à la sainteté ; en dehors d'elle, on ne peut concevoir de repos, mais seulement chute et relèvement sans trêve.

Or c'est chez Renouvier que nous avons trouvé la définition psychologique la moins inexacte de la finalité : la *passion*, qui revient à tendre vers un but, à l'exclusion de tout autre, sans connaître le repos avant qu'il soit atteint. Si, malgré la propriété de cette définition, Renouvier a pu concevoir une finalité dirigée vers la liberté plutôt que vers la

sainteté, il faut attribuer cette discordance à une erreur, ou au moins à une imprécision dans les caractères psychologiques qu'il attribue à la finalité. Ce n'est donc pas par amour du détail que nous chercherons à rectifier ce point : son importance dépasse la morale de Renouvier et embrasse toute morale humaine. La finalité passionnelle est le mobile constant de la conduite humaine ; mais en elle, toute erreur, tout arrêt se détruit de soi-même et ramène en arrière ; car, humainement efficace, un but secondaire ne l'est pas intrinsèquement : il nous égare. Ainsi, la passion est la source de tout bien ou de tout mal, selon qu'elle est ou non dirigée vers son principe ultime, selon qu'elle est bien ou mal éprouvée, et, par suite, c'est pour s'abandonner à une passion quelconque, et qui les décevra nécessairement, qu'en fait les hommes n'atteignent pas la sainteté. Il s'agit d'une erreur essentiellement humaine, de celle-là même en laquelle Kant croyait voir une perversion ; et puisque nous espérons travailler à la dissiper, sans que, cependant, cette rectification entraîne aussitôt pour nous ou pour le lecteur, du fait qu'elle serait admise, le miracle d'une conversion définitive, ce n'est pas une erreur accidentelle ; c'est une façon d'être ou de se comporter qui caractérise la conscience, et dont on ne peut sans doute se guérir qu'en échappant, momentanément ou définitivement, à la conscience elle-même.

On voit la portée que doit avoir une analyse psychologique de la passion, c'est-à-dire de la forme que prend la finalité dans un Moi humain. Si l'on peut trouver des règles morales, elles n'ont, en effet, d'autre rôle que celui-ci : permettre aux hommes d'entrer dans la voie parfaitement satisfaisante que représente la hiérarchie légitime des fins. Or, puisqu'ils en sont empêchés par un caractère de leur conscience selon lequel la passion, telle qu'ils peuvent l'éprouver, ne va pas jusqu'à la Fin suprême, et, par suite, se détruisant elle-même, recommence sans terme une ascension incomplète, les règles seront des moyens de libérer nos ten-

dances de la médiocrité où les maintient la conscience humaine ; par suite, nous ne pourrions les établir qu'en adaptant l'un à l'autre le résultat d'une analyse psychologique de la passion et la définition de la finalité à laquelle cette analyse nous amènera. Nous utiliserons pour cet examen la définition provisoire de la finalité que nous ont fournie les critiques précédentes : l'ordre idéal des moyens et des fins, sur les étapes duquel se modèlent *extérieurement* (selon leur ordre propre d'apparition, qui ressortira de notre analyse comme identique au temps) toutes les actions humaines, et *intérieurement* (selon l'ordre hiérarchique des fins) le succès possible de ces actions, la Fin suprême ou sainteté étant seule capable d'une pleine réalisation. La méthode qui nous guidera dans une telle analyse est commandée par le but que nous poursuivons. N'étudiant pas pour elle-même la « personne », cette entité indéfiniment variable, et dont l'inconstance a été justement reprochée à toutes les morales théoriques humaines fondées sur une telle étude, nous ne craindrons pas les déceptions de l'inspection biranienne ; mais il nous suffira, puisqu'une tendance qui se réaliserait pleinement coïnciderait avec la finalité pure et mènerait à la sainteté, d'apercevoir ce qui, dans la conscience, empêche les tendances passionnelles de se réaliser, l'obstacle interne d'où se déduiront les règles qui doivent l'écarter. Et comme cet obstacle, commun à tout homme imparfait, c'est-à-dire à tout homme, explique les illusions qui nous poussent à nous complaire dans notre Moi, et d'abord à le prendre pour une réalité suffisante et stable, sans doute arriverons-nous, en partant de la pratique, aux principes de la seule psychologie générale possible.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE IV

PSYCHOLOGIE ET PHYSIOLOGIE

Notre tâche est de trouver, par analyse psychologique, la nature de l'obstacle qui réduit la finalité dans les consciences humaines à des manifestations incomplètes et donc mauvaises. Et puisque, vu par lui-même, le Moi ne peut se définir (Biran y a échoué), seul le rapport constant que nous retrouverons ainsi entre diverses consciences d'une part et, de l'autre, le postulat de la morale, pourra nous fournir, selon la méthode kantienne, une définition générale de la conscience elle-même; une telle définition nous permettra enfin d'établir ces *règles* ou moyens d'atteindre la sainteté applicables à toute conscience, qui forment l'objet de notre recherche.

Partons de la définition logique de la passion que nous a fournie Renouvier : une tendance allant d'un état psychologique *quelconque* vers un état *choisi*. Pour trouver ce par quoi est limitée chaque tendance, nous ne pourrions évidemment pas utiliser la méthode introspective : car les

postulats légitimes, soit de la science impersonnelle, soit de la morale également impersonnelle, nécessairement impliqués dans la conscience, excluent l'empirisme, que postule l'introspection. D'ailleurs, un des caractères les plus remarquables de la psychologie contemporaine est que, si nous faisons abstraction des facultés supérieures de l'esprit, qui créent d'elles-mêmes leur contenu, elle ne peut faire état, pour l'étude des fonctions élémentaires de la vie consciente, d'aucun résultat *acquis* par l'introspection ; et pourtant la tentative de Biran ne fut pas la dernière, tant s'en faut ; or comme, au cours du dernier siècle, les progrès de la physiologie du système nerveux ont été considérables, la psychologie apparaît de plus en plus nettement comme la soudure d'un chapitre de la science physiologique avec une forme d'idéal¹, le seul postulat qui lui reste propre étant, ainsi que nous allons le voir, la notion de *tendance*, dont nous nous efforcerons précisément, à notre tour, de dégager l'essence pratique. Et nul ne peut entrevoir une modification de cette évolution, si ce n'est vers l'approfondissement de la scission où s'engloutit le Moi substantiel, création sans doute éphémère du dix-huitième siècle : car une découverte introspective, par le fait qu'elle marquerait sur Biran un progrès décisif, ne pourrait qu'être profondément différente de ce même point de vue biranien.

En dehors de ses éléments *théoriques* et *pratiques*, c'est-à-dire des seuls principes universels qui se puissent concevoir, si chaque conscience individuelle se distingue de chaque autre, ce ne peut être que par une propriété d'une espèce différente du théorique comme du pratique, et que nous appellerons sa couleur *affective*². Nous savons en

1. Soit l'insertion du *social* sur le *biologique* dans G. Dumas, *Traité de Psychologie*, t. I, Paris, 1923, p. 312.

2. Tels sont les trois aspects de la *représentation* que l'on peut trouver distingués, sinon chez Renouvier, au moins chez O. Hamelin, *Essais sur les Eléments principaux de la Représentation*, Paris, 1907, p. 345 et suiv. ; sur la « chaleur » spéciale de la vie affective, cf. *ibid.*, p. 442.

effet que Biran, d'une part, Renouvier, de l'autre, essayant de fonder la morale sur le principe d'individuation, conçu à cet effet comme activité libre, n'ont pu aboutir; réciproquement le principe d'individuation ne saurait être considéré comme purement pratique. Si, d'autre part, on tente de le réduire au « contenu » spéculatif propre de chaque conscience, mais qu'en analysant ce contenu selon ses éléments généraux on n'aboutisse pas à un résidu irréductible, ce serait affirmer que la conscience individuelle n'a pas de propriété originale, et, par suite, qu'aucun signe ne nous permet d'affirmer que le groupement appelé conscience était antérieur en tant que groupement à la délimitation peut-être arbitraire qu'a faite le psychologue de l'objet de son analyse. Et puisque, enfin, le *moi* n'est pas un être qui se suffise, il ne reste plus qu'à considérer la couleur originale des consciences particulières (et par *affectivité* nous n'entendons encore rien de plus) comme la manière spéciale dont en chaque individu le moral, c'est-à-dire la finalité, s'insère sur le physiologique, c'est-à-dire sur le théorique.

Pour préciser ce point de vue, poursuivons notre tâche, c'est-à-dire la recherche des limitations que trouve la finalité pratique dans l'individu. Les principes pratiques n'étant pas du domaine de la psychologie, la finalité ne peut se manifester au psychologue que sous une forme individuelle, c'est-à-dire affective; mais comme l'individuel n'est pas susceptible de science, le psychologue doit, inversement, le résoudre en éléments non seulement théoriques (physiologiques), mais pratiques : les tendances. « Les états agréables ou pénibles ne sont que des signes », écrit M. Dumas¹; « la racine de la vie affective n'est pas dans ces signes, mais dans les tendances qui traduisent les besoins de l'individu, qu'ils soient physiques ou moraux ».

1. *Op. cit.*, p. 429.

Et comme la valeur pratique des tendances ne saurait occuper le psychologue, il utilise pour les étudier cette remarque qu'elles « ont un côté psychique et un côté moteur¹ » ; mais le côté psychique, s'il est orienté par une représentation claire, fuit à nouveau devant le psychologue et rentre dans le cadre d'une science donnée² ; s'il revêt une forme confuse, c'est précisément cette nature affective qu'il s'agit de résoudre en éléments universels ; reste le côté moteur. Et c'est lui seul, en le prenant dans son sens le plus large³, qui fournit au psychologue la possibilité d'observer extérieurement les faits psychiques, donc de constituer des comparaisons d'ordre général entre les personnes particulières, même pour les faits qui tendent le moins à s'extérioriser⁴. Ainsi, le but de la science psychologique étant de réduire le Moi particulier en éléments universels, elle préfère considérer cette personne de l'extérieur, selon ses manifestations motrices, parce que le mouvement est plus favorable à l'observation et à la mesure ; mais nous venons de voir que, par *éléments universels*, on doit entendre non seulement la science physique, mais aussi les principes pratiques légitimes, lesquels sont fondés sur le devoir-être idéal comme la science physique est fondée sur une conception idéale de la vérité ; autrement dit, la conception physico-chimique des mouvements des êtres vivants est insuffisante : il faut considérer ces mouvements comme

1. *Op. cit.*, p. 297 ; cf. aussi p. 430-431.

2. C'est ce qui arrive dès que le psychologue aboutit à l'instrument précis qui suscite une tendance motrice (soit la « représentation d'une bicyclette, d'un jeu de pelote ou de tennis », *ibid.*, p. 298). Son enquête se termine là, et seule l'étude mécanique de ces instruments pourrait la poursuivre.

3. C'est-à-dire en y comprenant les excitations des sécrétions, que les travaux de Pawlow (*Journal de Psychologie*, 1910, p. 97-114, et 1913, p. 1-15), de V. Henri et Malloisel (*Comptes rendus de la Société de biologie*, 1902, p. 329, 333, 467) ont fait entrer dans le matériel des observations psychologiques.

4. Cf. la réduction de la conscience des objets à des virtualités motrices dans Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, chap. I.

des combinaisons contingentes de l'ordre normatif de la finalité avec celui de la vérité physique pour rendre complètement compte de ce qu'ils ont de spécifique, par quoi ils se différencient de tout autre phénomène observable ; bien plus, c'est peut-être pour n'avoir admis que timidement, presque honteusement, le rôle de la finalité, dont on ne saurait prouver que la part légitime soit inférieure à celle de la spéculation physico-chimique, que la psychologie laisse échapper ce que la conscience a de plus intime, de plus personnel, et qui est précisément l'affectif ; bref, il est possible qu'en replaçant l'ordre final au niveau de l'ordre légal, on aboutisse à une psychologie plus souple, plus complète et plus fidèle que la simple psychologie d'observation dont on conserverait par ailleurs toute la substance. Et précisément, chercher comment l'ordre final, en revêtant la forme affective, dont on peut observer les manifestations motrices, se condamne à ne constituer que des tendances limitées, et par suite sans cesse renouvelées¹, c'est vouloir instituer des exemples d'une telle psychologie.

Qu'est-ce donc qui limite la finalité à telle tendance que nous éprouvons affectivement, et que nous extériorisons par des mouvements ? Ou, inversement, quand on observe un mouvement, attribuable à une conscience affectivement spécifiée, pourquoi l'ordre final se réduit-il à la tendance qui est la racine de ce double événement ? Au fond, nous n'exprimons par là, espérant que les réponses préciseront de façon concrète l'essence de la finalité, rien de moins que ces deux questions : pourquoi *désire-t-on* ceci plutôt que cela ? Pourquoi *fait-on* tel mouvement plutôt que tel autre ? On pourrait encore, avec Renouvier, en poser une troisième : Pourquoi *veut-on* agir de telle ou telle façon ? Si l'adjonction de la volonté aux mobiles et aux actes avait, comme l'a cru la psychologie écossaise et cousinienne,

1. Cf. plus haut, p. 146.

l'avantage d'expliquer le « passage de la tendance à l'acte », en sorte qu'il ne resterait plus que la tendance à définir pour rendre compte de toute l'activité humaine, cette troisième question ferait l'économie de la seconde. Mais une telle substitution s'appuierait sur tout un processus hypothétique comportant, par ordre chronologique, d'abord les tendances, puis les mobiles affectifs, puis des représentations entre lesquelles la volonté décide, enfin l'acte ; elle postule une sorte d'insuffisance quantitative des tendances et des sentiments, par suite de laquelle il faut leur adjoindre la volonté pour que la cause ainsi totalisée soit égale à l'effet constitué par le mouvement ¹. Or non seulement rien ne nous permet de prendre la tendance pour la cause, suffisante ou insuffisante, du mouvement qui y correspond, mais encore nous ignorons comment la catégorie de causalité, pour emprunter la terminologie néo-criticiste, peut se rapporter à la catégorie de finalité ; ce sera même un des résultats de la présente recherche que de préciser la nature de ce rapport. L'étude de la volonté soulève donc des problèmes supplémentaires et ne résoud d'avance aucun de ceux qui se posent déjà. Renouvier lui-même, de qui nous tenons notre définition de la passion, ne considérerait pas autrement la relation entre la volonté (qu'il rapportait à la causalité), d'une part, et la finalité, d'autre part ; la locomotion s'expliquait suffisamment, selon lui, par la collaboration de l'organisme et des tendances passionnelles², puisque la volonté

1. Cf. la discussion de ce point de vue, aboutissant à la négation pure et simple du rôle de la volonté, dans Dumas, *op. cit.*, p. 299-301.

2. « Toutes les fois qu'un [certain] mouvement est donné par l'imagination et prévu comme possible, ou encore qu'une certaine fin est représentée comme pouvant se trouver atteinte à la suite [d'un certain mouvement], et qu'en même temps une passion plus ou moins vive, désir, crainte, ou seulement attente anxieuse et troublante occupe la conscience, [si d'ailleurs la volonté n'intervient pas aussitôt pour changer le cours des représentations], il se manifeste dans les organes une disposition à réaliser le mouvement imaginé, en tant que leur spontanéité le comporte. (*Psychologie rationnelle*, I, 383,

n'est le fait que de l'homme, et que les animaux s'en passent fort bien pour se mouvoir¹. Quand la volonté intervient, ce n'est que par l'intermédiaire de représentations de mouvements qu'elle peut déclencher les désirs qui entraîneront ces mouvements². Ainsi donc, la volonté apparaît, à juste titre, tant à Renouvier qu'aux psychologues contemporains, comme un état capable peut-être de se susciter lui-même, mais dont la conscience affective n'a pas besoin pour entraîner des mouvements. En d'autres termes, s'il y a un lien entre les manifestations affectives de la finalité et ces manifestations motrices, ce lien joue son rôle tant en l'absence qu'en présence de la volonté, de quelque manière qu'on la définisse ; c'est donc un lien intrinsèque, et c'est le seul qui nous importe ici, du moins s'il est possible, sans faire appel à d'autres notions, de définir du même coup le rapport de la finalité à la conscience particulière et au corps que, du fait de ce lien, elle mettrait en mouvement.

Toutefois, l'analyse classique du passage des mobiles affectifs au mouvement par l'intermédiaire de la volonté impliquait encore un postulat que nous ne saurions con-

cité par Dumas, *op. cit.*, p. 293-294, à part les mots entre crochets, omis ou modifiés.)

1. « Les animaux [élevés eux-mêmes obéissent presque toujours à l'instinct, et] se passent de volonté pour accomplir les faits les plus amples et les plus développés de [locomotion...] La locomotion animale, en son origine expresse, et dans son caractère fondamental, quant à l'ensemble de l'organisme humain, est un fait qui n'a nul rapport direct avec ce qu'on appelle volonté dans l'esprit de l'homme. (*Psychologie rationnelle*, I, p. 396. Cf. Dumas, *op. cit.*, p. 295 ; voir note précédente.)

2. « La volonté n'est... ni un fait biologique ni un fait directement lié à des faits biologiques. Elle produit la locomotion, dans certains cas, en ce sens [seulement] qu'elle appelle ou cesse de suspendre une représentation, laquelle, en possession exclusive de la conscience, est immédiatement suivie du mouvement : ceci, [à] raison des lois qui rattachent les fonctions organiques à celles de la sensibilité, de l'entendement et de la passion... l'effort, dans l'acception rationnelle de ce mot, est le rapport de la représentation avec elle-même comme objet, et en tant qu'appelée ou soutenue par soi, de la manière et dans le temps voulu pour que des effets organiques et physiques se produisent et amènent les sensations qui leur correspondent. » (*Ibid.*, p. 399. Cf. Dumas, *ibid.* Voir notes précédentes.)

server sans nouvel examen, dès le moment que nous abandonnons cette analyse comme inutile à notre dessein : et c'est qu'il faut partir de l'affectif pour aboutir au mouvement physique. On peut aussi imaginer que l'on parte du mouvement physique, antérieur en droit et en fait, et de plus éminemment favorable à l'observation, pour en déduire la conscience affective ; c'est le sens du renversement apporté par Lange et James à la théorie classique de l'émotion, renversement dont Ribot eût fait volontiers la méthode de toute la psychologie. De ce point de vue, c'est aux mouvements qu'il faudrait d'abord tenter de rattacher la finalité, en montrant qu'ils sont l'expression la plus directe de nos tendances ; telle était la pensée de Ribot : « La seule idée qu'on puisse se faire des tendances, écrivait-il, c'est de les considérer comme des mouvements (ou arrêts de mouvements réels à l'état naissant),... un besoin, une inclination, un désir impliquant toujours une innervation motrice à un degré quelconque ¹ ». Pourtant, si l'antériorité du côté affectif des tendances par rapport à leur côté moteur ne doit pas être postulée, il faut, non pas conclure que l'inverse doive l'être, mais choisir entre les deux attitudes et justifier ce choix. A l'antériorité du mouvement, affirmée par Ribot, on peut continuer à opposer, sans supposer la médiation de la volonté, l'antériorité de la conscience affective, affirmée par Alexandre Bain, c'est-à-dire la théorie que les sentiments de plaisir et de peine déterminent tous les mouvements de l'enfant ou du jeune animal ² comme ceux de l'adulte ³ ; en y ajoutant une définition idéaliste du mouve-

1. *Psychologie de l'attention*, 13^e éd., Paris, 1916, p. 172. Cf. du même auteur : *La vie inconsciente et les mouvements*, 3^e éd., Paris, 1914, p. 47.

2. Bain, *Des sens et de l'intelligence*, trad. Cazelles, 2^e éd., Paris, 1889, p. 318-325. Cf. l'exposé de Renouvier, *Psychologie rationnelle*, I, p. 413-415 (les citations de Renouvier, qui se réfèrent à la première édition de la traduction Cazelles, correspondent aux pages 224, 227, 229 de la seconde).

3. Bain, *Les émotions et la volonté*, Paris, 1885, p. 343-345.

ment physique, c'est encore à une réalité affective que M. Bergson attache directement nos tendances, le mouvement n'étant que l'aspect schématique du résultat de cet élan interne¹. De ce point de vue, ce serait par l'étude de la conscience affective que nous devrions commencer notre examen, que prolongerait la déduction des actes physiologiques qui correspondent aux états de cette conscience.

Puisque l'on peut concevoir entre la conscience affective et l'activité physiologique deux relations unilatérales inverses, allons-nous être contraints d'examiner isolément le rapport de la finalité à la conscience affective, et son rapport à l'activité physiologique? Nous nous trouverions ainsi en présence de deux problèmes distincts, auxquels la comparaison de leurs deux solutions pourrait en ajouter un troisième : celui-là même que nous croyions avoir éliminé préalablement sous le nom de volonté. Pourtant, examinons de plus près les relations possibles de la conscience au mouvement. Du point de vue physiologique où se plaçait Ribot, la définition motrice de la tendance « a le mérite de ne faire appel à aucune notion obscure, telle que celle de force ou de puissance par laquelle on prétendrait rendre compte du caractère progressif et dynamique du phénomène; elle est conforme à ce que la physiologie nous enseigne sur les conditions motrices périphériques du sentiment de l'effort; elle permet, sur ce point au moins, de substituer l'idée claire d'une complexité d'éléments moteurs et psychiques à l'idée confuse de l'intensité...² » ; mais, ou bien l'on veut faire servir les éléments moteurs à l'explication des éléments psychiques parce que l'on croit les premiers plus « réels » et plus clairs que les seconds; alors il faut se placer résolument au point de vue physique, dont on se prévaut pour subordonner le psychologique au physiolo-

1. Bergson, *Données immédiates de la conscience*, 18^e éd., Paris, 1919, p. 115-119, 138, 151, 161.

2. Dumas, *op. cit.*, p. 430.

gique, abandonner le vocabulaire finaliste, et ne pas parler de tendances : auquel cas la conscience affective devient une erreur et sa présence constante une énigme ; ou bien l'on s'abstient de prendre parti, on attribue à la tendance « une face objective et une face subjective également bien déterminées et parallèles¹ », recourant à la face objective comme principe d'explication quand ce sont les états affectifs que l'on veut expliquer, et à la face subjective quand ce sont les mouvements² : alors c'est la tendance elle-même qui relie la conscience au mouvement, et cette liaison bilatérale constitue précisément l'alternative que nous voulions résoudre. — Au contraire, du point de vue psychologique où se plaçait Bain et où se place M. Bergson, on peut tenter de définir la tendance par son rapport à la conscience affective, et reporter ensuite cette définition dans le problème physiologique ; car rien n'empêche de considérer tendances et mouvements comme des moments de désir et des moments de sensation ou de représentation qui se succèdent dans une conscience, les premiers entraînant les seconds selon une loi de la conscience même ; c'est au moins ce que nous tenterons de prouver. Que si l'on regarde ensuite la sensation ou l'idée que nous avons couramment de nos propres mouvements comme un substitut bien rudimentaire de tout ce que la science physiologique nous apprend sur la nature de ces mouvements, il suffit alors de vérifier les résultats de la physiologie, considérée comme un résumé d'expériences conscientes antérieures, sur les observations psychologiques précédentes considérées comme des cas particuliers de cette science et convenablement traduites. Ainsi nous ne serions pas contraints de comparer deux solutions parallèles et peut-être incompatibles du rapport de la finalité à la personne, l'une en langage psychologique,

1. Dumas, *op. cit.*, p. 430.

2. Cf. *ibid.*, p. 428-432 pour le rôle des tendances dans les *états affectifs*, et p. 297-301 pour leur rôle dans les *mouvements volontaires*.

l'autre en langage physiologique ; la seconde dépendrait de la première et la préciserait.

Notre choix n'est donc pas douteux. C'est par le côté psychologique qu'il faut aborder le problème. Mais qu'on ne se méprenne pas : il ne s'agit pas ici d'affirmer que la conscience est la source du mouvement plutôt que l'inverse ; nous ne pouvons même pas poser dès maintenant cette question métaphysique ; nous espérons tout au plus être en mesure de le faire à la fin de notre étude. Il s'agit simplement d'adopter une convention, touchant les termes en lesquels nous exprimerons le plus commodément le rapport de la finalité à la personne ; certes, nous prétendons en tout état de cause l'examiner sous ses deux faces ; mais nous constatons que si nous avions considéré d'abord la face physiologique, le terrain nous eût manqué une fois le problème résolu, alors que les conclusions tirées de la psychologie pourront être transportées, *mutatis mutandis*, dans la physiologie.

Une dernière difficulté va nous retenir : nous abordons l'étude de la nature des tendances par son côté le plus intime, le plus obscur, renonçant ainsi, au moins provisoirement, au secours de l'observation physiologique ; nous savons, il est vrai, que ce genre d'observation ne nous aurait en aucun cas dispensés d'examiner ensuite la question de la conscience affective, et de l'examiner comme si nous en ignorions encore tout ; mais, d'autre part, l'introspection nous est apparue décevante, le Moi empirique ne pouvant s'observer lui-même. Une étude de psychologie qui ne veut faire appel ni à la physiologie ni aux déceptions de l'introspection ne va-t-elle pas se trouver désarmée ? Il lui reste de recourir à une méthode critique, c'est-à-dire de s'appuyer, comme le problème l'exige, sur les principes universels de nature pratique, nettement définis dans leurs rapports avec les principes universels de nature spéculative ; et si l'on peut craindre d'une telle méthode, quand

elle sert de point de départ à une étude, qu'elle n'engage à des constructions arbitraires¹, il n'en saurait être de même lorsqu'elle prétend simplement insérer dans la psychologie des conclusions pratiques préalablement acquises par un examen historique. Revenons à ces conclusions, et nous verrons le problème se poser en des termes assez précis pour limiter étroitement notre enquête, bien plus, pour permettre d'*expliquer* de façon satisfaisante l'aspect sous lequel la conscience affective s'apparaît à elle-même.

Nulle morale, Biran et Kant nous l'ont montré, ne saurait se constituer sans recourir à un principe qui soit à lui seul son propre mobile ; comme, d'autre part, il n'y a de mobiles efficaces, Kant et Renouvier l'ont éprouvé, que les fins que nous poursuivons, le principe de la morale doit être celui de la finalité elle-même, c'est-à-dire la sainteté absolue. Et si ce principe n'est pas humain, c'est que, sans doute, la nature de la conscience humaine est de n'obéir qu'à des fins partielles ou, plutôt, à des moyens pris pour fins, moyens efficaces par rapport à nous, puisque nous leur obéissons, mais incapables de se réaliser eux-mêmes, car les tentatives humaines se renouvellent sans cesse, parce que leur aboutissement les détruit. Bref, si l'on appelle avec Renouvier tendances passionnelles les manifestations de la finalité dans la conscience, leur caractère est d'être incomplètement conformes à l'essence de la finalité, qui est un ordre sans limites. Pour établir des règles morales humaines, il faut donc préciser la nature de cette incomplétude, des entraves qu'il s'agit de briser pour s'élever définitivement vers la Fin suprême. Or, les tendances humaines peuvent se manifester par les attitudes et les mouvements de notre corps, extérieurement bornés, ou par l'état de notre conscience, borné intérieurement du fait qu'il s'apparaît à lui-même comme insatisfait. Mais nous ne pouvons jamais

1. Cf. Lalande, *La Psychologie, ses divers objets et ses méthodes*, in Dumas, *op. cit.*, p. 12.

dire par quoi le mouvement d'un homme que nous observons est, à tel instant, limité, n'ayant aucun moyen d'établir avec certitude ce vers quoi il tend à ce moment. Au contraire, lorsqu'il nous arrive de nous croire nous-mêmes les auteurs d'un mouvement, c'est qu'il existe un état de conscience personnel, c'est-à-dire affectif, qui non seulement correspond de quelque manière à ce mouvement pour notre conscience, — comme l'impliquerait la simple représentation d'un mouvement, — mais encore qui situe en nous-même l'origine de cette représentation. Si par là on entendait que cette représentation est née d'une tendance qui n'apparut que pour la représentation et s'épuise en la produisant (et c'est la seule définition que l'introspection empirique puisse donner de la tendance), cette représentation constituerait un système clos, un fait rigoureusement isolé ; on ne pourrait la rattacher à nulle personne, car elle formerait une conscience à elle seule. Si, au contraire, une personne est constituée par une série de tendances, qui toutes font partie de l'ordre illimité de la finalité (de même que les faits physiques sont des manifestations particulières de l'ordre infini de la causalité), ces tendances s'arrêtent toutes en nous, dans leur marche vers la Fin unique, à des niveaux divers d'insuffisance, et les représentations d'attitudes ou de mouvements successifs définissent exactement ces niveaux : alors il devient possible d'expliquer à la fois comment les mouvements observés de l'extérieur à un point de vue physique ont une origine intérieure, affective, et comment les faits affectifs qui se succèdent sont liés dans un même Moi.

Le point de vue qui orientera nos analyses se dégage donc en ces termes : la première question que nous ayons à nous poser : « Pourquoi désire-t-on ceci plutôt que cela ? » prend cette forme : « Pourquoi la finalité se limite-t-elle en nous à des tendances vers telle ou telle représentation de mouvement ? » et prépare la seconde : « Pourquoi fait-on

tel mouvement plutôt que tel autre ? » C'est ainsi que nous découvrirons l'obstacle qui imprime au désir, essentiellement illimité, et auquel une sainteté divine seule pourrait assigner son terme, la forme précise de la tendance à se représenter tel mouvement comme accompli ou à accomplir. Et c'est ici que nous retrouvons l'analyse abandonnée de Maine de Biran, que des principes chèrement acquis, par Biran lui-même et par d'autres, vont débarrasser de toute préoccupation décevante et mener à son achèvement.

CHAPITRE V

CONSCIENCE ET FINALITÉ

I. — LA CONSCIENCE DU MOUVEMENT.

Pour nous maintenir sur le terrain de la représentation, il nous faudra à tout moment écarter la tentation de tirer argument de mouvements non représentés dans la conscience où se développent les tendances, mais dans une autre conscience, par exemple dans celle du savant. Pour que des mouvements volontaires, et par suite conscients, nous soient attribués, il faut, écrit G. Dumas, « que des mécanismes neuro-musculaires, doués d'une indépendance relative, soient donnés¹ », et c'est parfaitement vrai. Pour que les mouvements que je m'attribue se manifestent au physicien, il faut que ces mécanismes lui soient donnés. Mais pour que j'aie l'intention de faire un mouvement, ou la sensation de l'avoir fait, il n'est pas nécessaire que ces mêmes mécanismes le soient à moi-même ; en fait, ils ne me sont presque jamais présents, même en supposant que

1. *Op. cit.*, p. 298.

je les connaisse pour les avoir étudiés ; ils ne peuvent pas l'être à la mentalité primitive d'un sauvage.

Si Biran avait envisagé le sentiment de l'effort sous ce biais, il aurait sans doute atteint la solution. Car c'est à ce problème capital que nous revenons. Dire que nous nous préparons à agir, c'est supposer en nous une tendance concernant l'acte que nous allons accomplir : qu'il s'y ajoute la volonté (si par volonté on entend avec Renouvier une représentation intellectuelle de l'acte) ou qu'on rencontre en nous, comme l'affirmait James, la croyance que l'acte sera accompli, cela n'est pas indispensable et, en fait, cela n'est pas toujours vrai¹. Toutefois, encore faut-il que la tendance présente soit bien la tendance vers cette action, et non un désir imprécis ; c'est ce que voulait dire Biran lorsque, appelant « vouloir » toute tendance efficace et « désir » une tendance inefficace, il écrivait : « Il faut que l'énergie de la cause emporte avec elle une sorte de pressentiment ou de prévoyance du succès ; autrement il n'y aurait qu'un simple désir et point de vouloir² ». Mais il faut savoir en quel langage s'exprime ce pressentiment. Or, pour Biran, ce serait à l'origine en langage physiologique ; mais, de ce fait, il s'intercale entre son « Moi actif » et l'action physique une lacune qu'aucun artifice ne peut combler : le Moi du jeune enfant *sentirait* les mouvements centraux spontanés (ce que nous appellerions aujourd'hui les réflexes corticaux) par suite de leur analogie avec les actes volontaires, et ne *sentirait* pas les mouvements instinctifs, les réflexes médullaires, par exemple ; en suite de quoi il s'attribuerait le pouvoir d'effectuer les premiers, et les effectuerait en effet³. Ou bien l'on revient à l'impossible contact cartésien de deux substances, ou bien il faut ramener l'une de ces substances à l'autre : soit les mouve-

1. Cf. Dumas, *op. cit.*, p. 296-297.

2. Cf. plus haut, p. 17.

3. Ibid., p. 18.

ments spontanés à la conscience, et c'est supposer chez l'enfant la connaissance scientifique des trajets nerveux, ce qui est absurde, — soit le Moi aux mouvements physiologiques, et c'est faire du Moi une force physique incapable de susciter la conscience. Lorsque, au contraire, Biran étudie sur lui-même le sentiment de l'effort, et c'est alors qu'il pourrait avec le moins d'in vraisemblance attribuer un rôle à la connaissance physiologique de l'organisme, — la sincérité de ses observations le contraint à décrire la tendance efficace en langage affectif : il ne s'agit plus que d'un *sentiment de résistance*. Étudions-le avec lui.

Le sentiment de l'effort est un fait de conscience non seulement constant, mais particulièrement approprié à l'expérimentation, puisqu'il peut être éprouvé par chacun dès qu'il le désire. Il révèle, dit Biran, d'une part le Moi, de l'autre l'impression qui le modifie dans l'occasion ; mais comment opérer une telle distinction, si l'on ne sait pas ce qu'est le Moi ? Le Moi est conscient, dit Biran, et l'impression qui le modifie est corporelle : elle révèle le choc du Moi contre le corps. Mais le corps est inconscient par définition ; et nous avons vu que le Moi, lorsqu'on cherche à l'isoler, par exemple en se plaçant au moment qui précède immédiatement le premier effort, ne peut être considéré ni comme conscient ni comme inconscient sans que de ce fait l'apparition de la conscience devienne inconcevable. Considérons donc le Moi agissant et la résistance corporelle comme inséparables : et c'est ce que, pour l'homme adulte, Biran établit avec une grande subtilité¹. N'est ce pas dire que la conscience naît de la rencontre de deux éléments inconscients ? Certes, Biran ne pouvait l'admettre sans renoncer à l'empirisme : il lui fallait considérer les éléments du fait de conscience primitif comme d'autres faits de conscience ; le corps pourrait apparaître aux autres et à

1. Cf. plus haut, p. 15-16.

nous-mêmes sous forme de perception ; le *moi* devrait s'apparaître dans l'aperception immédiate interne. Mais la perception suppose elle-même le fait primitif, et lui ajoute des déterminations ; quant à l'aperception interne, elle s'est évanouie dès que nous avons voulu l'approcher ¹. Puisque donc il faut sortir de l'empirisme, comment concevoir ces deux éléments ? La volonté biranienne ne peut être une volonté consciente, mais une tendance ; la résistance ne peut être la conscience du corps, mais un certain caractère de cette même tendance, qui nous fait prendre conscience d'elle par l'obstacle que nous supposons qu'elle rencontre. Or, ici, nous ne sommes plus sur le terrain des observations fictives, mais sur celui des nécessités. Si l'on n'observe pas l'inconscient, du moins la psychologie le postule, et la finalité, à laquelle Biran se référait lorsqu'il recourait, en dehors du Moi conscient, au désir idéal du Bien ², permet de définir ce Moi conscient lui-même : il est constitué par les formes que prend la finalité illimitée, et par suite inconsciente, lorsqu'elle ne se réalise pas tout entière ; et le cas de l'effort va nous permettre de préciser la nature de l'obstacle auquel se heurte sa réalisation.

La difficulté d'une telle analyse vient de ce que nous sommes habitués, sinon à la poser en termes physiologiques, du moins à en chercher l'équivalent en ces termes ; le mot si profond de *résistance*, employé par Biran pour désigner les limites de nos désirs, évoque malheureusement l'idée d'un influx qui ne peut se propager sans diminution à travers les nerfs et les muscles ; conception physiologique d'ailleurs insoutenable, puisqu'il n'est possible de faire correspondre la sensation d'effort qu'à des excitations provenant des terminaisons nerveuses situées dans les muscles, les articulations, les tendons, c'est-à-dire à un

1. Cf. plus haut, p. 19-21.

2. Ibid., p. 37-42.

influx afférent et non pas efférent¹ ; mais cette correction même, à la tentation de laquelle nous venons de céder, pourrait laisser croire que la traduction physiologique importe au problème, et constitue autre chose qu'une image ; or, s'il est certain que nous ne pouvons agir sans éprouver de sensation d'effort, ce n'est pourtant pas par des influx afférents que nos tendances sont limitées et précisées : c'est par un fait psychologique qui, antérieurement à toute notion physiologique, nous donne conscience que c'est ceci et pas autre chose que nous désirions ; or, comme nous ne *saurions* jamais ce que nous désirons, mais l'*accomplirions* si cette conscience ne s'imposait pas à nous malgré nous par un caractère qui répugne en quelque façon à notre désir, et de même que nous ne nous sentirions pas vivre si les maladies ne nous donnaient conscience de la vie, ce fait est la résistance au désir, et non la résistance au mouvement : c'est-à-dire la souffrance. Nous ne pouvons qualifier autrement le sentiment de l'effort. Que nous apprenions ensuite, par des expériences combinées, sur lesquelles nous aurons à revenir, à ordonner dans l'espace sous forme de corps toutes nos expériences pénibles, cela permettra de construire quelque chose avec ces matériaux, mais n'en changera pas la nature ; autant que ses cris nous permettent d'en juger, l'enfant souffre avant d'entrevoir les contours de son corps.

C'est ce que montrera l'analyse de quelques représentations de mouvements ; mais nous devons prévoir que, de problème en problème, cette analyse en exigera autant d'autres qu'il y a de sortes de faits de conscience. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici d'introspection, et nous n'allons pas chercher les éléments conscients d'un fait de conscience ; certes, si nous le faisons, nous ne nous exposerions pas au

1. Cf. William James, *Le sentiment de l'effort*, Critique philosophique, 9^e année, II (1884), p. 123 et suiv. ; *Principles of Psychology*, London, 1901, t. II, p. 493.

danger de ne rien trouver ; le vice de l'introspection consiste au contraire, comme on va le voir, en ce que l'on trouve toujours quelque chose, par le fait qu'on attend quelque chose, ou que l'on reconstitue de toutes pièces ce que l'on croit avoir éprouvé : c'est dire que l'on aboutit à des faits différents du fait à expliquer, mais non pas à ses éléments nécessaires ; et l'intérêt de la psychologie, qui est une science historique, commande de ne pas falsifier ainsi les événements. Nous allons seulement analyser, en termes finalistes, quelques faits constatés dans l'ordre où ils se produisent. Je m'aperçois, tandis que je réfléchis, que ma main tourmente machinalement une clé : voilà un fait. Pourquoi ai-je agi de la sorte ? A quoi pensais-je au moment où j'ai saisi cette clé ? Ma surprise même prouve que je ne le sais plus. Vais-je reconstituer une histoire psychologique dont je prouverai qu'elle a dû précéder ce geste ? Cette histoire serait postérieure au fait. Elle ne constituerait plus une observation, mais, par exemple, une nécessité rationnelle, au cas où mes arguments justificatifs seraient rigoureux. Si je veux rester sur le terrain psychologique, je ne puis que poursuivre mes constatations : ayant jugé mon geste inutile, et lâché la clé, j'ai réfléchi au fait ; tout à coup je me suis aperçu que j'appuyais ma figure sur mon poing fermé, et j'ai abandonné cette posture avant de continuer à réfléchir ; maintenant je sens la résistance du stylographe entre mes doigts qui le manient pour consigner ces faits. Tandis que mon travail va son cours, des constatations du même ordre le troublent de temps à autre. Or chacune de ces constatations est un étonnement, une gêne, minime il est vrai : un contact, une pression qui me contraignent à remarquer une attitude. Mais pourquoi avais-je fait le geste entraînant cette attitude ? Je le sais d'autant moins que je n'ai même pas constaté les attitudes qui précédaient immédiatement les actes observés, et qui en fournissaient peut-être l'explication. Il ne me reste qu'à réflé-

chir sur mes gestes ; mais il est bien entendu que je renonce à découvrir des faits de conscience simultanés ou antérieurs aux faits que je voudrais expliquer. Pourquoi donc ai-je fait ces gestes ? Cela peut signifier : dans quelle intention ? ou : pour quelle cause physiologique ? Plaçons-nous au premier point de vue, qui nous permettra plus tard d'aborder le second. Il constitue d'ailleurs si bien l'acception primitive du mot *pourquoi* ? lorsqu'il s'adresse à un homme et concerne l'origine d'un de ses actes, qu'une réponse d'ordre physiologique faite à une question de ce genre ne semblerait qu'une plaisanterie à un interrogateur non prévenu. Mon intention, je puis tenter de l'établir en considérant un de mes gestes, non plus comme résultat, mais comme origine d'un autre geste : m'apercevant que j'avais une clé à la main, j'ai renoncé à cette attitude qui me gênait, et j'ai lâché la clé ; mais en quoi a consisté ce second geste ? Quelle attitude ma main a-t-elle prise ? Je ne l'ai pas su, car cela ne m'importait plus ; je voulais éviter une gêne minime afin de pouvoir réfléchir ; j'y ai réussi, et, du fait de ma réussite, mes mouvements sont devenus inconscients : la lacune qui en est résultée s'est prolongée jusqu'à ce qu'une gêne nouvelle m'ait averti que mon intention de réfléchir échouait devant la nécessité de constater un nouveau fait : à savoir que mon poing était refermé sur ma figure.

Observation incomplète, objectera-t-on : elle relate le cas où des représentations de mouvements viennent s'intercaler en plein milieu d'une réflexion qui les masque en partie. Il n'est pas étonnant qu'en pareil cas ces représentations apparaissent fragmentaires, coupées de lacunes ; d'ailleurs il n'y a pas là de véritable éclipse de conscience : il faudrait restituer les moments de réflexion qui se combinent avec les observations de gestes pour aboutir à une trame continue. Alors peut-être ne serait-on pas obligé de supposer l'intervention d'éléments finalistes, ou, au contraire, pourrait-on les mettre en pleine lumière, y retrouver

des états de conscience. — Et pourtant, nous avons cru noter intégralement une suite d'états psychologiques : nous sommes-nous trompés à ce point ? On objecte que je n'ai noté que des gestes ; mais voulais-je alors observer autre chose ? Je les ai épiés, et j'ai fixé au passage tous ceux qui se sont présentés. — Soit, dira-t-on, mais beaucoup ont disparu parce que vos réflexions vous ont distrait, absorbé : il faudrait indiquer ces réflexions. — Mettons en garde une fois de plus contre le danger des inventions rétrospectives ; de mes états d'esprit je n'ai retenu que ce que je cherchais à retenir : des remarques sur mes gestes ; je sais qu'après chacun de ceux-ci j'ai cherché à réfléchir, et sans doute cet essai a-t-il été inconscient, car je ne l'ai constaté qu'au moment où il cessait, interrompu par la surprise d'un nouveau geste ; dans ce laps de temps, qui a pu sembler très court ou très long à un observateur, je n'ai rien noté d'autre. On ne peut pas penser à une chose et penser qu'on y pense, c'est-à-dire penser à autre chose ; j'ai su que je réfléchissais quand j'ai fait une constatation qui interrompait ma réflexion. Diviser après coup ma réflexion en plusieurs faits de conscience que je n'ai pas constatés, ce serait les inventer. Sans doute ai-je écrit le résultat de cette réflexion, mais cela aussi constituait un geste que je n'ai pas remarqué tout de suite : la notation était inconsciente jusqu'à ce qu'elle ait été interrompue par la sensation du contact du porte-plume. Ai-je donc le droit de constituer rétrospectivement une suite de jugements aussi nombreux qu'il y a de propositions dans les phrases écrites ? Logiquement, oui ; psychologiquement, non. Pourquoi s'en étonner ? Ne lit-on pas à chaque instant, voire à haute voix, des phrases entières dont on n'entend pas le sens ? J'ai prononcé intérieurement et transcrit mes observations d'une seule traite, avant que mon désir de les noter fût épuisé et fût devenu conscient en s'interrompant.

Loin que ce passage alternatif du geste à la réflexion et

de la réflexion au geste constitue un cas trop spécial pour permettre de définir la conscience du mouvement, il faut se demander, au contraire, si jamais nous observons autrement nos propres actions, si l'image que nous nous en faisons n'est pas toujours une extrapolation à partir de points de repère discontinus ; car cette image est fort différente de celle que s'en fait un observateur autre que nous : l'ignorance où nous sommes de nos gestes habituels, de nos attitudes les plus naturelles, les plus personnelles, les plus caractéristiques, jusqu'à ce qu'on ait bien voulu nous les signaler à nous-mêmes, semble prouver que nos mouvements conscients sont aussi des mouvements exceptionnels. Toutefois, ce qui est vrai de la suite naturelle de nos actions peut-il encore se dire d'un geste unique, prolongé, et observé intentionnellement dans toutes ses phases ? N'y a-t-il pas alors une conscience durable du mouvement, excluant toute tendance inconsciente ? et cette sorte de conscience peut-elle encore être considérée comme résultant de l'arrêt, de l'échec d'une intention, comme nous l'avons éprouvé dans le cas où des actes d'abord inconscients s'imposaient subitement à nous ? Prenons un nouvel exemple : je désire observer un mouvement ; mais lequel ? Celui, si l'on veut, de ma main droite qui est venue, je ne sais plus pourquoi, se poser sur mon papier. Cela signifie que je constate la conclusion d'un geste, et me vois contraint d'en tenir compte pour en effectuer un autre. Maintenant, je veux que ma main se déplace de tel point à tel autre ; c'est-à-dire que je prends garde au second point, au « but », aussi longtemps que je vois un écart entre ce but et la position où je sens ma main¹ ; et, comme je me souviens que je désirais observer mon action, je laisse au moins une fois ma main aller son chemin, afin de la regar-

1. Cf. sur la liaison constante des sensations dermiques et de la motricité les expériences de Claude Bernard, de Mott et Sherrington, dans Gley, *Traité de Physiologie*, 5^e éd., Paris, 1920, p. 1047.

der se mouvoir. Mais il vient un moment où je ne sens plus de trajet à accomplir, et constate que j'ai atteint le but, tandis que ma main reste immobile ou commence des mouvements ignorés. Mon histoire, pendant cette expérience, a comporté plusieurs faits de conscience, mais dont aucun ne révélait une tendance satisfaite. Je n'ai su que je désirais observer un acte conscient qu'avant de l'observer, ou pendant que je m'occupais, non plus à agir, mais à regarder ma main, ou enfin quand, le geste terminé, je pensais que je l'avais observé ; au contraire, s'il était indispensable de supposer ce désir pour expliquer mon action pendant que je l'accomplissais, pourtant je n'avais alors conscience que du point à atteindre, et cette conscience à son tour supposait que le point n'était pas atteint, car, quand il l'a été, je n'ai plus cherché qu'à reconstituer les phases antérieures d'une expérience révolue. Nous retrouvons ainsi, concentrés dans un seul geste, les états discontinus que nous a révélés la notation sincère d'une série de gestes, états qui impliquent des désirs, mais des désirs qui échouent et sont aussitôt remplacés par d'autres ; ce sont, cette fois, dans l'ordre où ils se présentent, le désir d'observer un mouvement auquel résiste la sensation de l'immobilité de la main ; le désir d'atteindre un point, auquel résiste, jusqu'à ce que j'aie atteint ce point, la sensation de la position de ma main ; enfin, toutes les fois que j'ai tenté de me regarder agir, le désir d'observer qui, pour pouvoir s'exercer, avait cédé la place à celui d'agir, reprenait conscience de lui-même par le fait de son échec ; mais celui d'atteindre le but redevenait conscient lorsque ce but allait être manqué ou dépassé par suite de la préoccupation d'observer ; car, que l'on fasse l'expérience : pendant qu'on se dit : « Ma main se meut », et qu'on observe ce mouvement, le geste est automatique et ignore le but ; et, pourtant, on ne le dépasse jamais, et l'on se reprend à temps. Ainsi, le désir de l'auto-observation intercale des états

supplémentaires dans une suite quelconque d'états de conscience ; mais, pour grand que soit le nombre des états intercalés, cette suite ne devient pas continue. Depuis que les mathématiques ont dépassé l'étape pythagoricienne, le mathématicien ne conclut pas, de ce qu'il peut toujours placer des points entre d'autres points, qu'une suite de points puisse former une ligne. Or, l'illusion essentielle de certaines psychologies introspectives consiste à prendre la possibilité d'intercaler des états nouveaux pour une preuve de la continuité de la vie consciente. Un exemple bien remarquable de ce postulat est la découverte, faite par William James, de « sentiments de passage » entre deux états quelconques¹ : en fait, il suffit de les chercher pour les créer, et, par suite, pour les découvrir. La vie intérieure du psychologue, pendant les instants où il s'observe, est évidemment beaucoup plus riche qu'elle ne l'est dans son cours normal, et *a fortiori* que ne l'est celle d'un homme qui ne s'observe jamais. Seulement, c'est aller contre la méthode psychologique que d'étendre cette richesse à toute vie consciente, ou que d'estimer avoir atteint, dans les limites d'une introspection sincère, les éléments derniers de la conscience : soient le Moi de Biran ou cette *durée pure* dont nous verrons qu'elle correspond à une nécessité philosophique, mais qu'elle ne peut pas plus être consciente qu'il ne peut y avoir de mélodie sans notes distinctes².

II. — LES TENDANCES ET L'ATTENTION.

Encore nous faut-il prouver que nous-mêmes n'encourons pas le reproche de généralisation illégitime. Nous avons noté la discontinuité des états de conscience, et la rareté relative de ces états tant que le désir d'observer n'en crée pas d'intercalaires, pour ne rien dire de ceux que l'on sup-

1. W. James, *Principles of Psychology*, London, 1901, T. I, p. 245.

2. Cf. plus bas, p. 220-224.

pose après coup ; toutefois, nous n'avons encore examiné que le cas de la conscience du mouvement. Certes, ce cas est le plus favorable à notre dessein, puisqu'il relie l'aspect organique et l'aspect conscient des comportements humains, et doit conduire à l'analyse des deux faces de toute tendance. Mais il nous a révélé des intentions qui aboutissent à des constatations intellectuelles, et qui s'intercalent au milieu des tendances motrices dont elles fixent certains aspects. Nous ne pouvons poursuivre l'examen de ces dernières, qui est notre but, sans avoir résolu ce nouveau problème ; car les tendances impliquées dans l'attention que nous portons à nos mouvements doivent, si notre première analyse est vraiment typique, avoir le même caractère que celles révélées par nos mouvements eux-mêmes. S'il en était autrement, c'est qu'il y aurait deux espèces d'états de conscience, les uns relevant de la finalité, les autres non ; et l'étude du rapport de la finalité à la conscience prendrait un nouvel aspect. Il nous faut pouvoir opter entre ces deux hypothèses. « Telle qu'elle est aujourd'hui, la science, a-t-on écrit ¹, implique un immense amoncellement, ou plutôt une infinité d'actes d'attention juxtaposés dans le temps ; » c'est donc l'origine de la science en général et, par suite, de l'ensemble physiologique constitué par le corps humain, que nous entreprenons d'analyser : la bifurcation à laquelle nous avons abouti va nous permettre d'investir par deux voies le problème du rapport de la finalité au corps.

Et maintenant encore, c'est au fondateur de la psychologie introspective, à Maine de Biran, que nous devons remonter pour trouver des faits sincèrement observés, bien que, dans cette mesure même, ils exigent une explication finaliste, étrangère à la méthode biranienne. Le fait de l'attention, note-t-il, n'est pas un événement qui s'impose à

1. Nayrac, *Physiologie et Psychologie de l'Attention*, Paris, 1906, p. 212.

nous, comme l'entendait Condillac, de l'extérieur ; il implique une activité originale : autant nous pouvons éprouver d'ordres de sensations inconscientes, autant nous pouvons accomplir d'actes d'attention qui transforment ces sensations en perceptions, par la précision et la concentration qu'il leur apporte ¹. La distinction est aujourd'hui classique, pour s'être insérée dans la psychologie de Victor Cousin ; mais, puisqu'on ne peut conserver la définition egocentrique de l'activité, telle que l'entendait Biran, il reste à supposer que l'attention ajoute aux sensations l'appui d'un ordre universel de tendances, dont il faut chercher comment elles deviennent conscientes, comment elles contribuent à former un Moi. Si, en effet, l'acte d'attention est vraiment efficace ; s'il est vrai que sans lui nous ne connaîtrions pas certains objets, les états de conscience auxquels revient la connaissance ainsi obtenue ne peuvent se présenter avant l'effort que l'on suppose indispensable. On a, sans doute, cherché à définir l'attention comme une anticipation de l'expérience, c'est-à-dire comme l'application d'un ensemble de préperceptions à des sensations par elles-mêmes fragmentaires et insignifiantes ² ; mais ces analyses très fines, qui mettent nettement en relief tout ce que l'attention ajoute à la sensation brute, n'établissent pas que les données nouvelles aient préexisté de manière consciente à l'acte d'attention, plus spécialement que n'importe quel souvenir ; bien au contraire, ces données s'adaptent à la sensation présente avec une précision qui implique qu'elles ne lui sont pas antérieures ³ : j'essaie de reconnaître un per-

1. Maine de Biran, *Œuvres inédites*, T. II, p. 86-90.

2. W. James, *Précis de Psychologie*, trad. Baudin et Bertier, Paris, 1910, p. 302-308.

3. Cf. l'ingénieuse expérience proposée par M. Roustan : « Faites-vous montrer à distance une image inconnue de vous, tenue d'abord beaucoup trop loin pour que vous puissiez dire ce qu'elle représente. Demandez qu'on la rapproche jusqu'au moment où vous apercevez quelques traits, quelques taches d'ombre et de lumière sans pouvoir encore les interpréter. Qu'on s'arrête alors et constatez que, malgré

sonnage représenté sur une mauvaise photographie ; je fais d'abord une hypothèse fausse, puis je reconnais le personnage, c'est-à-dire qu'une nouvelle hypothèse m'apparaît définitive. Les faits de conscience qui se sont succédé sont les suivants : j'ai vu une silhouette inconnue, et j'ai tenté de lui donner un nom, puisqu'un nom a immédiatement surgi ; mais cette hypothèse, assez gratuite, n'est devenue clairement consciente que par tous les détails d'attitude, de costume, de physionomie qui se heurtaient à mes sensations présentes, et se révélaient comme absurdes. Si j'avais voulu tracer de mémoire le portrait de la personne que je crois ainsi reconnaître, jamais je n'eusse trouvé autant de détails précis que je sais maintenant faire de rectifications. Chacune de ces rectifications est, d'ailleurs, un acte spécial d'attention ; lorsqu'elles sont terminées, je me sens embarrassé, c'est-à-dire que je ne veux plus conserver l'hypothèse précédente, et qu'il ne s'en présente pas de nouvelle. Tout à coup, un nouveau nom surgit, et ne provoque aucun démenti, bien que je les sollicite cette fois, au moins aussi longtemps que je ne me sens pas convaincu de son appro-

vos efforts, vous êtes bien dans l'impossibilité de lire ce dessin. Notez le point où vous êtes et le point où est l'image. Alors faites-vous remettre l'image, considérez-la de près, puis replacez-la et replacez-vous aux mêmes points que tout à l'heure : vous ne pourrez pas comprendre que vous fussiez incapable une minute plus tôt d'interpréter cette image que vous apercevez maintenant avec une très passable netteté. *C'est que maintenant vous disposez d'une préperception que vous n'aviez pas tout à l'heure.* Vous n'aviez recours jusque-là qu'à une adaptation motrice stérile ou à d'infructueux essais de divination ; vous recourez maintenant et ne pouvez pas ne pas recourir à la préperception exacte. » (*Leçons de Philosophie*, t. I, 5^e édit., Delagrave, p. 202.) Cette expérience met en évidence de façon frappante le rôle des préperceptions dans l'interprétation des données visuelles, mais non pas dans l'attention ; l'acte d'attention proprement dit, c'est l'« essai de divination », d'abord infructueux, puis couronné de succès, *mais au moment où nous avons considéré l'image de près* ; ce moment passé, quand nous interprétons l'image à distance, c'est-à-dire précisément quand nous disposons d'une préperception, nous lisons l'image sans même y prendre garde ; nous ne pouvons pas « ne pas recourir à la préperception exacte » ; et c'est dire que l'attention est devenue superflue.

priation ; je m'avoue convaincu lorsque cesse cette critique. Alors, si je m'intéresse encore à l'identité du portrait, c'est pour critiquer, inversement, la photographie de ne pas rendre exactement les traits que je sais bien désormais qu'elle reproduit, ou moi-même de mon manque de perspicacité antérieur. Sans doute, dans cette série consciente, ai-je utilisé des souvenirs, mais ils n'ont surgi que comme des correctifs à une évocation maladroite, c'est-à-dire au désir prématuré de les appliquer sur une sensation qui les eût déformés.

On doit se demander si l'on évoque jamais autrement des souvenirs ; si le dessinateur aboutit par d'autres procédés à la construction d'un portrait ; si, en général, un effort intellectuel, même de création, même purement abstrait, peut se dispenser de ce genre de tâtonnements et de corrections successives. Il est inutile de recommencer pour notre propre compte l'analyse de l'effort d'invention, alors qu'il a été décrit avec un tel détail et un tel scrupule par un inventeur dont le nom garantit qu'il s'agit d'inventions viables ¹. Dans ce cas également on assiste à des efforts conscients, mais infructueux, suivis de repos et de tentatives nouvelles, inconscientes puisque le résultat en apparaît comme une illumination subite, mais qui, en se précisant par la vérification critique des détails, reprennent la forme consciente ². Cette suite de phénomènes ne semble explicable que par un jeu de métaphores, lorsqu'on emploie le langage introspectif, c'est-à-dire quand on considère la conscience comme une chambre à l'intérieur de laquelle un observateur assiste à sa propre vie psychologique, voire à l'entrée inattendue d'états mystérieux placés en réserve derrière la porte ³. Mais

1. Cf. H. Poincaré. *L'Invention mathématique*, in *Science et Méthode*, Paris, 1914, p. 43-63.

2. *Ibid.*, p. 53-55.

3. *Ibid.*, p. 60. A rapprocher du point de vue de Höfding : « Les éléments de nos imaginations se groupent en grande partie sous le seuil de la conscience, de sorte que l'image est déjà esquissée dans ses

le recours au « subliminal » montre assez que la chambre ne contient pas tout ; et Biran n'a jamais pu découvrir l'identité de l'« observateur ». Or si l'on recourt, pour cette relation comme pour celle de la reconnaissance de la photographie, à des éléments de l'ordre final, c'est-à-dire aux tendances, on aboutit à une explication naïve et sans mystère, identique pour les deux cas : la sensation nouvelle, et la contradiction que nous aurons à résoudre nous déplaisent d'abord, nous heurtent, nous poussent à leur échapper en quelque façon¹. D'un bond nous nous élevons à ce que M. Bergson appelle un schéma² ; ou plutôt nous souhaitons *mieux que ce qui nous est donné* ; nous tendons vers un « idéal » au sens où Ribot³ entendait ce mot. Car le mot « schéma », si prudemment qu'on l'emploie, évoque encore un concept précis, et pour ainsi dire analysé d'avance. Nous nous élevons vers cet idéal d'un bond, puisqu'on ne peut, à chaque fois, qu'enregistrer son apparition, ou plutôt le voir s'expliciter, et d'abord devenir exprimable⁴ : il prend la forme d'un nom placé sur une figure, ou d'une hypothèse abstraite comme l'affirmation que certaines fonctions seraient « identiques à celles de la géométrie non-euclidienne⁵ ». Bref, un simple désir devient subitement conscient, par le fait qu'il vient se heurter à un ensemble de perceptions ou de connaissances acquises, dont il diffère ;

grands traits quand elle surgit brusquement dans la conscience, comme le résultat conscient d'une opération inconsciente. » (*Psychologie*, trad. Poitevin, 2^e édit., p. 232.)

1. C'est en s'efforçant de démontrer qu'il n'existait aucune fonction analogue à ce qu'il a appelé depuis fonctions fuchsiennes que H. Poincaré fut entraîné aux réflexions qui aboutirent à la découverte d'une classe de ces fonctions. Cf. *op. cit.*, p. 50-51.

2. *L'effort intellectuel*, in *Revue philosophique*, 1902.

3. « Ce principe d'unité, centre d'action et point d'appui de tout travail de l'imagination créatrice... est l'idéal (en prenant ce mot, non au sens transcendant, mais comme synonyme de fin, but) ». (*Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, 1900, p. 67.)

4. Cf. les citations de Dubois-Reymond et de Jacob Boehme dans Ribot, *op. cit.*, p. 44 et 281.

5. H. Poincaré, *op. cit.*, p. 51.

d'où, souvent, une série d'épreuves nouvelles, qui sont autant d'actes d'attention partiels¹, c'est-à-dire de découvertes dont on enregistre chaque fois la nature, par opposition aux conceptions anciennes dont il doit emprunter l'aspect ou le vocabulaire pour les modifier ou pour les détruire. « L'invention, écrit M. Le Roy², s'accomplit dans le nuageux, dans l'obscur, dans l'inintelligible, presque dans le contradictoire. » Or l'attention est-elle autre chose qu'une invention de détail, que la constitution d'une perception ou d'une connaissance nouvelle pour nous, qu'elle le soit ou non, et cela même à notre su ou à notre insu, pour les autres hommes ?

Quelles que soient les circonstances historiques où il apparaît, l'acte d'attention se présente donc toujours ainsi : un événement de ma vie consciente ne me satisfaisant pas, je souhaite autre chose : une conception plus claire, un lien avec un fait connu, une organisation nouvelle de ce qui me semblait désordonné ; ce vœu ne peut s'exprimer que par relation à des conceptions antérieures : une photographie que je vois pour la première fois doit porter un nom connu de moi ; une forme nouvelle et presque scandaleuse de fonctions mathématiques doit être analogue à des fonctions admises ou aux postulats d'une géométrie possible ; mais puisque l'un des termes est nouveau, la première expression de cette exigence est une contradiction, parfois si légère que je l'accepte, parfois si forte qu'un second effort d'attention sera chargé de la résoudre en intercalant un moyen terme, et, s'il ne suffit pas, toute une série d'intermédiaires entre les extrêmes. Répétons, car nous l'avons déjà dit au sujet de la conscience de l'action, qu'il ne s'agit pas néces-

1. Cf. la remarque de H. Bergson (*art. citée*) que l'effort intellectuel se produit *sur le trajet du schéma à l'image* ; on pourrait dire, plus précisément, qu'il comporte une série de schémas nouveaux destinés à organiser le schéma primitif.

2. *Sur la Logique de l'Invention. Revue de Métaphysique*, mars 1905. p. 196.

sairement là d'un jugement unique, et que, par suite, nous ne cherchons pas à édifier une théorie du syllogisme aristotélicien, bien qu'il puisse, nous le verrons, constituer un cas exceptionnel du processus que nous décrivons ; les termes que je cherche, non pas à *unir*, car cela n'est plus possible dès que l'opposition psychologique est un fait passé, mais à *remplacer* par une notion intermédiaire, ne sont pas des mots, et peuvent s'exprimer, tant les automatismes du langage escamotent aisément la conscience, par plusieurs séries de discours.

Cependant, objectera-t-on, l'invention, c'est-à-dire la création de l'intelligible, ne peut résulter toujours, comme vous l'affirmez, de quelque chose d'absurde, d'impensable. Nous n'affirmons pas que l'absurdité soit un point de départ suffisant, mais qu'elle est nécessaire, et cela ne saurait soulever d'objection. Toute relation nouvelle, par le fait qu'elle est utile, c'est-à-dire que les anciennes étaient incomplètes sans elle, ne pouvait s'exprimer sans absurdité manifeste en fonction des anciennes : signe constant, bien que trompeur par sa constance même. Aussi bien ne faisons-nous pas ici de logique, mais une simple constatation de fait : les choses se déroulent historiquement de la sorte quand je réfléchis¹. Au cas le plus favorable, je puis résoudre immédiatement une contradiction grâce à un moyen terme satisfaisant, donc unique ; et alors, reprenant dans un autre ordre le processus ébauché, et utilisant un certain nombre de conventions formelles, je pourrai résumer ma pensée sous forme de syllogisme² ; on voit combien ce cas suppo-

1. Cf. cette autre observation de H. Poincaré (*Op. cit.*, p. 55) : « J'ai parlé du sentiment de certitude absolue qui accompagne l'inspiration ; dans les cas cités, ce sentiment n'était pas trompeur et, le plus souvent, il en est ainsi ; mais il faut se garder de croire que ce soit une règle sans exception ; souvent ce sentiment nous trompe sans pour cela être moins vif, et on ne s'en aperçoit que quand on cherche à mettre la découverte sur pied. J'ai observé surtout le fait pour les idées qui me sont venues le matin ou le soir dans mon lit, à l'état semi-hypnagogique. »

2. Le mot *contradiction* peut sembler choquant dans une définition

serait d'heureuses coïncidences. Mais la marche habituelle de la réflexion est celle-ci : le moyen terme est aussi peu satisfaisant que la première conception scandaleuse. Pour reprendre l'exemple du portrait photographique, si j'avais d'abord désiré que ce visage, nouveau par hypothèse, fût en même temps un visage de moi connu (première contradiction), le nom de telle personne, que je chargeais de concilier ces deux exigences, se montre incompatible en plusieurs façons avec le visage donné (seconde contradiction) ; je recours à un autre nom, c'est-à-dire qu'un nouveau moyen terme se présente, qui, d'ailleurs, se relie à la tentative précédente, puisqu'il répond à ce désir : chercher une figure connue qui puisse coïncider avec cette figure inconnue, sans être pourtant celle de telle personne, dont elle diffère par tel et tel caractères précis. Dans notre exemple, la solution définitive s'est présentée à l'esprit dès le second essai. Il aurait pu se faire tout aussi bien que la suite des tentatives se prolongeât, où même qu'elle n'eût pas de fin : en ce cas j'aurais conclu que le problème était insoluble, et que je ne connaissais pas la personne dont je voyais le portrait. Notre vie psychologique comporte un certain nombre de tentatives vaines, d'hypothèses stériles, d'intentions irréalisables : ce sont même, sans doute, les plus nombreuses, bien que l'on ait pris l'habitude de faire reposer la psychologie de l'effort intellectuel sur l'exemple prodigieusement restreint des quelques savants qui se sont fait un

du syllogisme. Il faut pourtant, pour qu'il soit fécond, qu'un syllogisme représente la découverte d'un moyen terme utile, c'est-à-dire sans lequel les extrêmes resteraient dans le rapport du *même* à l'*autre*, ce qui est une forme de contradiction. On ne peut pas penser dans l'identité pure, et le sens du mot « or », qui relie les prémisses du syllogisme, est bien près de celui du mot « mais » ; il souligne la rencontre étonnante du même moyen terme dans deux jugements différents l'un de l'autre. Il va sans dire que nous nous plaçons ici, avec Aristote, au point de vue de la compréhension ; le point de vue de l'extension stérilise la pensée dans la mesure où il crée des identités partielles entre les termes.

nom dans l'histoire des découvertes ; bien plus, sur celles seulement de leurs recherches qui ont abouti, et même, dans ces recherches, sur le moment de l'illumination féconde, sur la rédaction des pages définitives, oubliant les trouvailles illusoires, les brouillons et les ratures. Un tel choix répond à des préoccupations méthodologiques plutôt que psychologiques ; et si nous-mêmes avons pris un exemple de ce genre, c'est qu'il enregistrait les recherches stériles en même temps que la découverte, et sous la réserve de rappeler qu'il était exceptionnel.

Résumons-nous. L'attention, l'effort intellectuel, en général, qu'il crée des idées fécondes, ce qui est rare, qu'il retrouve de vieilles connaissances comme dans la perception courante, ou qu'il se heurte à des impossibilités, ce qui est l'ordinaire de la réflexion, revient à un fait ou à une série de faits discontinus. Je vois ceci ; je sais cela ; ceci est impossible ; ceci peut aller ; mais ce serait supposer cela ; changeons de méthode, etc. Chacun de ces moments apparaît isolé, si l'on ne veut recourir qu'à l'observation intérieure. Ou bien donc ma personne, qui leur serait commune par définition, constitue une fiction, ou bien elle implique un lien inconscient de l'un à l'autre. Or chaque apparition nouvelle présuppose une tendance, bien que je ne puisse la saisir qu'à son point de départ, dans l'état de conscience précédent qui ne me satisfait pas, et à son point d'arrivée, dans l'état de conscience immédiatement subséquent qui l'explicite, mais du même coup révèle une nouvelle difficulté et suscite une nouvelle tendance.

Nous nous rencontrons ici, semble-t-il, avec les remarques de Ribot, selon qui, dans l'« attention spontanée » au moins (mais l'attention volontaire ne serait qu'une complication de l'attention spontanée, et une complication obtenue sans recourir à d'autres ressorts que ceux de l'attention spontanée elle-même), les états affectifs joueraient un rôle indispensable. « Forte ou faible, écrit-il, partout et toujours,

elle a pour causes des états affectifs. Cette règle est absolue, sans exception. L'homme, comme l'animal, ne prête spontanément son attention qu'à ce qui le touche, à ce qui l'intéresse¹. » On pourrait même, avec Rignano et l'école italienne contemporaine, préciser davantage et dire que l'attention est constituée par des faits affectifs alternés et rythmés. Or, cette propriété nous amènerait, non pas cette fois par la voie détournée des produits scientifiques de l'attention, sur laquelle nous venons à peine de nous engager, mais par la voie directe de l'étude physiologique des tendances, jusqu'à la connaissance du rapport de la finalité au corps. « L'attention, écrit encore Ribot, dépend d'états affectifs; les états affectifs se réduisent à des tendances, les tendances sont au fond des mouvements (ou des arrêts de mouvements) conscients ou inconscients. L'attention est donc liée à des conditions motrices dès son origine même². » Outre un tel avantage, cette théorie peut encore séduire pour le motif suivant: elle rassemble beaucoup plus de confirmations de fait que les théories qui font des idées, pendant l'acte d'attention, une sorte de danse d'atomes à laquelle le Moi assisterait; cette fois on prend sur le fait, semble-t-il, la force intérieure à demi consciente qui meut et organise la pensée depuis l'attention instinctive, commune à tous les êtres vivants³, jusqu'à la création du savant⁴. Et le savant que nous avons cité paraît bien apporter à cette cause son témoignage spontané lorsqu'il écrit: « On peut s'étonner de voir invoquer la sensibilité à propos de démonstrations mathématiques qui, semble-t-il, ne peuvent intéresser que l'intelligence. Ce serait oublier le sentiment de la beauté mathématique, de l'harmonie des nombres et des formes, de l'élégance géométrique. C'est un vrai sentiment esthétique,

1. *Psychologie de l'Attention*, p. 11-12.

2. *Ibid.*, p. 174-175.

3. *Ibid.*, p. 11-14.

4. Ribot, *Essai sur l'Imagination créatrice*, Paris, 1900, p. 27-28.

que tous les vrais mathématiciens connaissent. Et c'est bien là de la sensibilité¹. » Notons toutefois qu'il ne s'agirait pas ici d'un sentiment banal, mais d'une classe subtile et rare de la sensibilité, alors que, selon Ribot, « *toutes les dispositions affectives, quelles qu'elles soient, peuvent influencer sur l'imagination créatrice* »². » Nous ne pouvons encore choisir entre ces deux affirmations opposées. Il faudrait d'abord savoir si l'on a le droit d'identifier tendances et sentiments, ou, au moins, quel est le rapport de la finalité à la vie affective : une définition tendantielle de l'attention présuppose une définition tendantielle de l'affectivité.

Et ce n'est pas la seule raison qui nous oblige à chercher cette définition. L'explication de l'attention par des éléments affectifs suppose que ces éléments sont les équivalents conscients des tendances motrices ; bref, que les tendances peuvent revêtir un aspect conscient, qui est celui de la sensibilité. S'il en était ainsi, nous observerions directement, dans certains cas, la finalité, ce qui serait fort commode ; mais du même coup nous nous interdirions de la considérer comme un élément essentiel de la conscience ; il y aurait des faits de conscience de nature finale, qui s'intercaleraient entre des faits de conscience de nature intellectuelle pour les relier entre eux, si cette interposition peut être considérée comme un lien ; c'est dire que les actes purement intellectuels ne requéreraient pas la finalité pour apparaître, au moins à l'état isolé (mais la science idéale n'est-elle pas précisément composée de conceptions qui se sont séparées des consciences humaines ?) ; tout de même que les faits de nature sensible, par exemple les émotions, ne requièrent pas d'opération intellectuelle pour apparaître, au moins isolément. De la sorte, la réunion de plusieurs faits de conscience, par eux-mêmes distincts, en un seul Moi, et le motif de

1. H. Poincaré, *op. cit.*, p. 57. Cf. aussi Brunschvicg, *Philosophie de H. Poincaré*, in *Revue de Métaphysique*, septembre 1913.

2. *Essai sur l'Imagination créatrice*, p. 28.

l'apparition de chacun d'entre eux à tel moment, resteraient des énigmes que nous croyions, bien à tort, avoir résolues. Enfin, il faudrait renoncer à découvrir la relation de la finalité à la conscience en général, et la raison pour laquelle elle prend, dans le Moi, la forme de passions mauvaises : dans certains cas, en effet, elle serait étrangère à la conscience ; dans d'autres, elle s'identifierait à elle. Et comme les cas d'identité seraient les faits de sensibilité, on redescendrait au décevant et illégitime « sentiment moral ». Ou si, tout en reconnaissant qu'il y a des passions bonnes et des passions mauvaises, on continuait à identifier, avec Renouvier, la finalité à une passion quelconque, il faudrait renoncer à prendre la finalité pour seul principe moral, et lui superposer d'autres catégories. On voit ce que certaines théories de la sensibilité remettraient en jeu. On comprend aussi pourquoi, amenés à un examen psychologique de la conscience par le cercle anthropocentrique où s'engageaient les morales de Biran, de Kant et de Renouvier, nous avons trouvé dans la *passion* le carrefour où la finalité légitime devait se séparer d'une liberté indifférente au bien et au mal¹. Par voie de conséquence, l'affectivité nous est apparue comme le centre même du Moi, comme le type du fait de conscience individuel². Bref, l'analyse de la vie intellectuelle ne constituait qu'une introduction au problème crucial qui, tout en préparant la définition indispensable des rapports de la finalité au corps, et par suite à la science, doit avant tout séparer la morale de la psychologie, donc nous rapprocher à la fois des règles morales que nous cherchons et de la définition générale de la conscience. On conçoit que la vie intellectuelle puisse, par retour, en recevoir une clarté plus parfaite.

1. Cf. plus haut, p. 146-148.

2. Ibid., p. 150-153.

III. — LES TENDANCES ET L'AFFECTIVITÉ.

Cherchons un exemple de ces faits purement affectifs dans lesquels, par contraste avec la vie intellectuelle, où l'on discerne plus facilement les obstacles aux tendances que les tendances elles-mêmes, cette fois quelques aspects de la finalité semblent ressortir en pleine clarté. Ce n'est évidemment pas au cas des émotions qu'il convient de nous attacher, surtout dans leur phase initiale de choc, où l'arrêt brutal d'une tendance suffit à éveiller des désordres d'autant plus manifestes qu'ils touchent à la fois à l'aspect psychologique et à l'aspect physiologique de la personnalité : il est évident que là nous retrouvons, sous une forme tragique, le drame discret que constituait tout acte d'attention ; là encore une tendance, ou plutôt, cette fois, un ensemble de tendances qui n'étaient pas conscientes dans l'instant, sont réveillées par quelques mots lus ou entendus ; et ces mêmes mots, lorsqu'il s'agit de l'annonce d'une nouvelle douloureuse, heurtent et arrêtent brusquement les tendances. On ne peut même dire que le heurt succède à l'éveil ; tous deux sont simultanés : c'est le heurt qui nous donne conscience des tendances¹. Lors même que l'émotion est joyeuse, il y a encore un choc, provenant de la brièveté excessive du temps qui nous est accordé, les tendances étant brusquement satisfaites, pour enregistrer, pour encaisser tout l'apport subit dont elles viennent enrichir la conscience² ; dans ce cas aussi, nous ne connaissons nos tendances, dans leur vivacité parfois insoupçonnée, que par la difficulté qu'elles éprouvent à se manifester entièrement : il faut l'annonce d'un énorme gain subit pour révéler, à certaines personnes qui se croyaient désintéressées, toute une passion latente pour l'argent. Or si l'émotion était la seule forme de l'affectivité, ce serait dire

1. Cf. une brève mais substantielle analyse du choc émotif dans Dumas, *op. cit.*, p. 461.

2. Dumas, *La tristesse et la joie*, Paris, 1900, introd. et chap. V.

que nul fait psychologique n'est essentiellement différent de ceux que nous avons déjà examinés, que nulle tendance ne peut devenir consciente sans heurter un obstacle, ou plutôt sans révéler par une souffrance tout ce qu'elle renfermait d'imperfections virtuelles ; mais, bien que nous devions arriver à cette conclusion, un psychologue ou un moraliste disposé à définir la tendance comme subconsciente, donc comme analogue aux faits conscients, ne nous la concéderait pas pour autant. Il chercherait, à côté des émotions, les cas où la tendance, au lieu de susciter une sorte de catastrophe psychologique, paraît se développer, se réaliser intégralement et longuement.

De telles manifestations s'offrent aussitôt à l'esprit : besoins, désirs, passions, tels sont les noms divers sous lesquels les tendances semblent recevoir la pleine clarté consciente sans être modifiées ni heurtées d'aucune façon. Il est vrai que les *besoins* sont liés à des fonctions physiologiques, et nous ne pouvons encore envisager cette face du problème ; pourtant, du seul point de vue psychologique, on admet qu'ils ne deviennent conscients que quand leur satisfaction est susceptible d'être retardée, comme dans la nutrition, et suppose la recherche et l'effort ; quand leur satisfaction est assurée, facile, et par ailleurs impossible à différer, comme dans la respiration, ils ne deviennent conscients « que dans des cas exceptionnels ¹ ». Ces cas exceptionnels sont évidemment ceux où notre attention se porte sur cette fonction ; alors, comme dans tout acte

1. Dumas, *Traité*, p. 431. Cette observation est ainsi rédigée : « Il suit de là que les fonctions dont la satisfaction est susceptible d'être retardée et suppose la recherche et l'effort, comme la nutrition, se traduiront toujours par des tendances, la faim et la soif dans l'espèce, dès que cette satisfaction se fera attendre, etc. » Le mot *tendance* est pris ici pour : l'équivalent conscient de la fonction, c'est-à-dire la face subjective du *besoin*, lequel ayant aussi une face objective, répond exactement à la définition de la tendance adoptée par ailleurs dans cet ouvrage. Dire que « les fonctions se traduiront par des tendances », c'est dire, en somme, qu'elles se traduiront sous forme consciente.

d'attention, notre désir d'observer la respiration, se substituant à celui de respirer, se manifeste par un arrêt de la respiration suivi d'une accélération destinée à corriger cet arrêt, et au total par un décalage analogue à celui qui affecte le mouvement d'un pédalier lorsque, justement parce qu'on s'applique à le faire fonctionner, on le manœuvre à contre-temps. Mais c'est dire qu'on observe alors un besoin entravé, non un besoin satisfait, et que la conscience d'un besoin ne diffère pas essentiellement d'une émotion.

Toutefois, à côté des « sensations générales ou locales qui traduisent la gêne ou l'arrêt progressifs des fonctions organiques correspondantes », les tendances que postulent les besoins se manifestent aussi positivement, c'est-à-dire par des mouvements dont la réussite entraîne une satisfaction ; et si l'on convient d'appeler *désir* cette face positive du besoin, le désir ne peut-il être conscient ? La faim, par exemple, est un besoin qui, si nous sommes occupés d'autre chose, ne se manifeste d'abord que par des impressions désagréables ; mais lorsque ces impressions ont fait surgir l'idée du repas nécessaire, le désir de manger s'éveille, et il est parfaitement conscient : Höfding définit le désir en général, qu'il s'agisse de celui que peut entraîner un besoin organique, ou d'un désir psychique comme l'amour ou la vengeance, « une tendance commandée par des représentations claires ¹ ». Et l'on doit reconnaître que ces représentations sont en effet présentes ; mais est-ce par elles que le désir est « commandé » ? Autrement dit, sera-ce par la réalisation de ces représentations-là, et non d'autres, qu'il se satisfera ? Ne représentent-elles pas précisément un certain acte, soit la vengeance, pour reprendre un cas amplement développé par M. Dumas ², comme à *accomplir*, c'est-à-dire

1. Höfding, *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience* trad. Poitevin, Paris, 1900, p. 303. Cf. Dumas, *Traité*, p. 454-455.

2. *Traité*, p. 457-459. L'auteur considère pourtant l'instinct génital comme une exception à ce schéma général, c'est-à-dire comme

comme non-accomplie ? Lorsqu'elle s'exercera, dans des circonstances généralement différentes de celles qui ont été prévues, ces représentations seront-elles encore présentes dans l'esprit ? et celles qui, alors, les remplaceront, le désir ne visera-t-il pas encore à les détruire, puisqu'elles montrent, chaque fois qu'elles se modifient, l'obstacle à franchir pour que le désir se satisfasse ? Ce qui est conscient dans le désir, c'est l'intervalle qui le sépare de sa satisfaction, et l'on ne peut donc dire que de telles représentations le commandent. La vue des aliments que j'ai hâte de manger ne commande pas ma faim, puisque je désire précisément les manger, et donc ne plus les voir. Nous n'aurions même pas à discuter ce point, si une équivoque constante ne l'obscurcissait ; on tend à confondre *la satisfaction d'un désir donné* avec *l'état de satisfaction*, indépendant de ce désir, qui peut précéder sa conclusion : ainsi la faim peut être joyeuse quand je sais qu'elle va se satisfaire, ce qui est l'appétit ; mais cette joie provient de la satisfaction du besoin qui la précédait, qui se cherchait, et qui s'est découvert enfin comme le désir de manger, désir que j'ai l'habitude de ne jamais voir longtemps retardé. La satisfaction même que procure l'acte de manger ne fait, elle aussi, que coexister avec le désir de reconstituer mes forces, qui ne se satisfait pas encore lorsque je goûte les aliments, mais seulement quelques heures après. Si la joie de se mettre à table n'avait d'autre conclusion que de s'y placer, ou si les aliments goûtés étaient aussitôt retirés de l'estomac, on s'apercevrait vite que ces satisfactions concernaient des désirs antérieurs, devenus inconscients dès que satisfaits, et non pas le désir même qui est alors conscient. Si le mot de *heurt* ne convient pas à de tels cas, au moins celui de *résistance*, qui

susceptible d'une entière indépendance à l'égard des sensations de privation et de gêne ; pourtant, il suffit de transposer à ce cas les expressions de notre remarque sur la vengeance, pour reconnaître que toute représentation éloignée si peu que ce soit dans l'avenir est encore la représentation d'un obstacle ou d'une privation.

s'imposait déjà à nous à propos de l'effort, relie étroitement aux émotions les représentations qui accompagnent le désir.

Il nous est enfin possible d'aborder ces groupes puissants de tendances que constituent les passions : puissants par la richesse des représentations qu'ils entraînent, par le rôle qu'ils jouent dans la vie individuelle, par leur retentissement sur la vie collective ; et nous savons qu'ils nous placent au cœur du problème moral. Riche de représentations, puisqu'elle est un faisceau de désirs, ou, pour ne pas introduire de divisions artificielles en pareille matière, puisqu'elle groupe chez certains individus en un seul les désirs qui restent distincts chez d'autres, la passion, si on la réduit à la tendance unique qu'elle explicite, doit tenir, tout comme le désir, sa richesse consciente de la multiplicité des obstacles auxquels elle se heurte, et des intermédiaires qui la séparent de sa réalisation. Mais comme elle diffère du désir par sa durée et son enrichissement progressif, cela revient à dire que sa réalisation se fait attendre indéfiniment. Et, en effet, dans la mesure où il est exprimable, l'objet d'une passion est perpétuellement reculé dans l'avenir : atteint, il la tuerait. On conçoit facilement qu'un objet soit à la fois désiré et craint, si ce que l'on recherche, c'est la recherche elle-même, et non l'objet. Nous ne prétendons pas découvrir, après Ribot, après Stendhal, après tous les psychologues, ou même après tous les amoureux, cette observation que l'amour-passion est à lui-même sa fin, et cherche à se prolonger, à s'enrichir, bien plutôt qu'à se satisfaire, si même ce mot a un sens ; qu'il s'identifie avec la vie individuelle quand il est unilatéral, avec la vie de deux personnes quand il est partagé, avec la prolongation de cette vie au delà de la mort par la vie d'autres êtres. Mais alors, sa richesse intellectuelle ne résulte-t-elle pas du recul indéfini d'un but qu'on ne peut plus songer, désormais, à concevoir rationnellement ? Toutes les représentations sem-

blent le rendre conscient, et se laisser colorer par lui, parce qu'il les franchit toutes, parce qu'aucune ne le réalise, parce qu'on désire le voir toujours devant soi. Et c'est dire qu'aimer, dans la mesure au moins où l'amour est égoïste, c'est placer son bonheur dans l'avenir. Mais l'amour humain, en cela, ne diffère nullement des autres passions; les collectionneurs pas plus que les avares ne désirent que leur collection ou leur fortune s'achève, car ils n'auraient plus de raison de vivre; les ambitieux veulent prolonger leur gloire par des entreprises, par des constructions interminables, et si on leur demandait ce qu'est cette gloire, comment pourraient-ils la définir? Y ont-ils jamais songé? Elle est ce qu'ils recherchent toujours. Certes la passion peut cesser, mais en changeant de nature, non en s'accomplissant: c'est-à-dire que, si jamais sa conclusion est désirée, alors c'est que la passion n'existe plus. Elle apparaît bien encore comme l'état de désir, et donc enrichit la conscience, mais non la conscience de ce qui est désiré: la conscience de ce qui la retarde. Et tout ce qui est présent la retarde, puisqu'elle ne recherche que l'avenir. Il est donc impossible qu'elle ne se nourrisse pas de souffrance, bien qu'elle soit incapable de désirer la fin de cette souffrance. Bref, elle peut nous faire voir, pendant toute une vie, ce qu'est un désir pendant qu'il dure; les désirs se succèdent, et la passion demeure; la seconde n'est pas plus consciente de son objet que les premiers.

Au total, dans le domaine de la vie affective, toute tendance répond, sous son aspect spécial, à la définition que nous avons donnée de la finalité: un ordre orienté vers un but infiniment lointain, dont toutes les manifestations conscientes ne sont que des négations dues à des résistances. Toutefois, l'affectivité ajoute à cette définition un caractère supplémentaire: c'est que les tendances qu'elle rend conscientes sont dirigées vers l'avenir, et s'apparaissent à elles-mêmes par suite des obstacles temporels, des émotions

intenses ou légères, brèves ou diluées qui *retardent* leur satisfaction.

La seule exception apparente à cette caractéristique, — et nous l'avons en partie résolue, — serait l'existence d'*états* affectifs, conscients et donc non-tendants, mais assez stables pour ne pas évoquer d'abord l'idée d'émotions. Nous avons donné, à propos du désir, un exemple de ces états : une satisfaction prolongée. Une souffrance prolongée en offre un autre exemple. Mais, pour nous en tenir à la seule dimension affective que la conscience nous révèle, et qui se déploie entre les deux pôles de l'agréable et du désagréable, il est difficile de voir une différence de nature entre un « état » et une émotion ; si le premier constitue une émotion moins brève, moins changeante que d'autres, il n'est ni définitif, ni parfaitement semblable à lui-même, fût-ce pendant une durée très courte. Ce qu'on peut au moins inférer de ses manifestations extérieures, toute comparaison directe entre deux états affectifs étant impossible. A vrai dire, ce que l'on qualifie lorsqu'on emploie les mots *agréable* ou *pénible*, c'est moins un état de conscience que l'objet extérieur auquel on le réfère, et qui semble l'apporter avec lui, l'emporter et le rapporter dans son essence immuable. Il y a là, sans doute, un moyen d'établir une relation entre un objet quelconque et l'ensemble des tendances qui, en s'attachant à lui, l'intègrent dans l'affectivité et donc dans la conscience. La joie s'oppose à la tristesse comme une plus-value fortuite, due à l'éclosion simultanée de nombreuses tendances, conscientes parce qu'elles ne pourront être satisfaites que dans un certain délai, si court soit-il, s'oppose au déficit non moins accidentel que creuse l'épuisement simultané de nombreuses tendances, conscientes parce qu'elles ne peuvent plus être satisfaites comme dans le passé. Bien que les circonstances qui ont fait naître de tels états puissent se prolonger quelque peu, et que la réflexion puisse les fixer, en effaçant d'ailleurs leur couleur affective, ceux-

ci ne constituent évidemment que des coïncidences éphémères. Mais ils marquent, par l'intermédiaire de la conscience personnelle, le lien des objets qui nous entourent à la finalité et, par suite, aux tâches pratiques qui peuvent concerner ces objets.

Revenons à la vie intellectuelle; nous pouvons désormais préciser sa nature, en utilisant les conclusions précédentes. Et d'abord, résumons ces conclusions. La passion place son but dans un avenir qui se déplace sans cesse, et ce but n'est pas représenté consciemment : seuls le sont les obstacles qu'il rencontre. Ce qu'on appelle l'objet d'un désir, c'est la résistance qu'il provoque avant sa réalisation; ce qui est conscient lorsqu'il se termine, c'est l'émotion douloureuse d'un échec, ou l'émotion joyeuse d'une réalisation qui, supprimant l'attente de l'objet, libère brusquement la tendance. S'il arrive normalement à son libre développement, et c'est le cas le plus fréquent, il nous demeure étranger, bien que pour cette raison même nous ne puissions parler d'une telle issue que comme hypothétique : nous désirons marcher, respirer, voir des hommes, contempler la lumière, et n'y pensons jamais, à moins d'en être privés, ou (nous allons voir que cela revient au même) à moins d'y faire attention. Ainsi la conscience n'est pas le but de nos tendances; leur fin est située au delà de l'instant présent, dans un moment à venir que nous ne connaissons pas.

Mais alors l'attention n'est-elle pas le fait psychologique opposé au désir? Sans doute désirons-nous, cette fois, prendre conscience de quelque chose : tendance née, il est vrai, du loisir, mais devenue fréquente dans les civilisations complexes qui ont permis la science et réciproquement se fondent sur elle. Pourtant, si la réflexion intentionnelle peut se satisfaire, ce n'est que par un artifice, comme nous l'avons vu : cherchant à éviter une contradiction pénible dans l'expression de la pensée, — et il faut que, pour nous rendre sensibles à cette souffrance infime, nous ayons préa-

lablement écarté toute gêne, tout trouble physique —, nous tendons vers une solution; du fait qu'elle devient consciente, elle révèle une autre contradiction, et nous engage dans la marche heurtée de la pensée discursive; sans doute y a-t-il aussi des solutions immédiatement satisfaisantes, et elles sont innombrables; mais elles passent d'abord inaperçues dans le flot des symboles qui ont jailli de nos lèvres ou de notre plume avant que nous ayons repris pied dans la conscience. Nous ne pouvons que les y trouver après coup par le même procédé critique. En un mot, l'attention ne prépare pas les faits de conscience, puisqu'ils heurteront les tendances qu'elle implique; tout au plus pouvons nous prévoir que la solution même que nous cherchons s'exprimera en un langage et soulèvera des difficultés imprévisibles. C'est ainsi seulement que le penseur arrive à satisfaire sa passion de la pensée; il faut, non pas qu'il désire penser, mais qu'il s'acharne contre le problème précis dont les obstacles, le rebutant l'un après l'autre, provoqueront cet effort saccadé qui l'aiguillonne, et abrège les heures de travail grâce à l'ampleur de son rythme: dure discipline qui avait fini par apparaître à Kant comme le but suprême de la vie.

La différence du désir et de la réflexion se précise. Le désir tend vers un but à venir; mais les aspects conscients que nous lui connaissons ne révèlent sa nature qu'en fonction des difficultés, des échecs ou des transformations qu'il subit. La réflexion constitue des états de conscience à l'aide des débris d'une suite de tendances: une phrase n'est objet de réflexion qu'au moment où son auteur hésite, se heurte à une inquiétude avant de poursuivre, ou lorsque l'auditeur s'accroche à une difficulté, qu'il résoud ou ne résoud pas. Le désir tend donc vers l'avenir qu'il ignore; la réflexion est faite des résistances conscientes successives que les désirs ont provoquées. Il apparaît bien, au total, que les tendances ne se manifestent pas par des faits de conscience ou de subconscience identiques à elles, et qui seraient les faits

affectifs, mais qu'elles constituent à tout moment les *origines* de la conscience. Par suite, sous deux aspects distincts, la conscience révèle une unité profonde. Affective dans la passion et le désir, ou plutôt dans les émotions par lesquelles se manifestent la passion et le désir, elle l'est encore dans l'attention, c'est-à-dire dans ces émotions cherchées, quoique imprévisibles, que constituent les découvertes intellectuelles.

S'agit-il même de tendances différentes dans l'un et l'autre cas ? Henri Poincaré regardait l'harmonie comme le but de la sensibilité dans l'invention mathématique ; mais il faut convenir qu'il s'agit d'une harmonie singulièrement multiple, singulièrement malaisée à découvrir : elle est ce que l'on cherche pour échapper à telle ou telle forme de désordre ; bref, il y a autant d'harmonies que de problèmes. Ribot, à l'opposé, affirmait que n'importe quelle tendance pouvait collaborer à l'invention : mais nous avons vu que ce vers quoi l'on tend, c'est, pour chaque problème, une solution bien déterminée, en puissance dans un désir qui n'est pas quelconque. La vérité est donc plus complexe que l'une et l'autre affirmations : la réflexion suppose des tendances diverses, mais chaque fois orientées par la difficulté, le scandale à résoudre. Elles ont seulement ce caractère commun d'être dirigées vers la solution à venir, c'est-à-dire vers l'état de conscience subséquent qui les explicitera en les heurtant.

Bref, nulle définition spéciale ne peut distinguer, d'une part les tendances impliquées dans la vie affective, de l'autre celles impliquées dans la vie intellectuelle : ce qui diffère, c'est leur rythme ; leur persistance malgré la souffrance dans le premier cas, leur modification immédiate en fonction de cette souffrance dans le second ; et c'est pourquoi agir, c'est-à-dire désirer avec passion, persévérance et efficacité, n'est pas réfléchir, c'est-à-dire désirer à titre d'essai, puis attendre un résultat conscient, c'est-à-dire un échec ou

un succès, avant de désirer à nouveau. Et, sans doute, par suite de l'habitude, y a-t-il des hommes qui agissent plus volontiers qu'ils ne réfléchissent, ou inversement. Mais nul ne peut se donner exclusivement à l'une de ces deux fonctions, parce que ces deux rythmes accidentels n'ont qu'une seule définition : la suite des résistances rencontrées par les tendances humaines.

CHAPITRE VI

TEMPS ET FINALITÉ

I. — TEMPS MATÉRIEL ET TEMPS SPIRITUEL.

Nous sommes bien près d'atteindre la définition de la conscience en fonction de la finalité, c'est-à-dire, comme nous l'affirmions d'abord, la seule définition générale que l'on puisse donner de la conscience. Une multiplicité rythmée de résistances enchaînées l'une à l'autre, n'est-ce pas tout simplement la succession, le temps, dans son opposition à l'ordre intrinsèquement continu et progressivement ascensionnel de la finalité? Et ne peut-on pas considérer la conscience comme cette puissance inférieure de la finalité par laquelle ce qui tend vers un devoir-être éternel ne se réalise que partiellement, chaque essai se recommençant par un autre essai, enchaîné au précédent par les débris conscients du premier? Expliquons-nous par un exemple et cherchons un cas où la conscience soit en voie d'apparition, et se détache de l'inconscience.

Maury raconte que, dormant, et recevant subitement une barre de fer sur le cou, il s'éveilla et raconta son rêve¹. Le

1. Maury, *Le Sommeil et les Rêves*, Paris, 1861, p. 133-134.

rêve comportait de longues journées, des visions de massacres, des discussions avec le tribunal révolutionnaire au temps de la Terreur, et se terminait par la chute du couperet de la guillotine. La période de temps où ce rêve avait pu se dérouler était comprise entre la chute de la barre de fer et le réveil, c'est-à-dire en un fragment de seconde; un témoin pouvait le confirmer; mais la singularité vraiment instructive de ce cas, c'est que, dans les conditions que nous venons de relater, l'histoire n'aurait pu se dérouler dans la conscience du dormeur qu'en sens inverse, et à partir de la sensation qui concluait les journées rêvées. Une seule explication est possible; c'est que l'événement observable qui a interrompu le sommeil a fait jaillir d'un seul coup un flot d'images désordonnées, reliées à leur source commune par une même émotion. L'aventure que le dormeur raconte ne s'est constituée qu'ensuite. « Un rêve m'est donné, au réveil, écrit M. Brunshvicg¹, comme un tableau « futuriste », c'est-à-dire comme un ensemble de données fragmentaires qui chevauchent les unes sur les autres; je ne puis le raconter à autrui, je ne puis me le raconter à moi-même, qu'en y introduisant un certain ordre, en versant en quelque sorte l'espace dans le temps, substituant la succession des moments à la juxtaposition des images. Il en est de même, en général, pour l'évocation de mon passé. » Ainsi le rêve, et le souvenir, dont je déroule les données vacillantes selon une logique toujours actuelle et qui cherche à s'élever au-dessus d'elles, sont l'un et l'autre inconscients dans la mesure où l'un et l'autre forment un devenir fluide (devenir qu'on ne peut d'ailleurs comparer à une juxtaposition spatiale que par un effort de réflexion étranger à cet état); ils ne se transforment en conscience que lorsqu'on en extrait des faits successifs, c'est-à-dire véritablement extérieurs les uns aux autres. On peut admettre tous les intermédiaires, toutes les nuances entre la fluidité

1. *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 509.

du rêve (et elle contient toujours, au moins en puissance, un essai de rythme) et la pleine conscience (et elle n'a jamais la netteté schématique de la succession universelle des états du monde); un délire, une rêverie, une perception, sont conscients dans la proportion exacte où ils peuvent se raconter à d'autres consciences, se comparer moment par moment à ce qui arrive à ces consciences, et s'intégrer dans l'histoire humaine. « En réalité, écrit le philosophe contemporain avec qui nous allons faire une partie de notre route, il n'y a pas un rythme unique de la durée; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres... Ne nous arrive-t-il pas de percevoir en nous, pendant notre sommeil, deux personnes contemporaines et distinctes dont l'une dort quelques minutes tandis que le rêve de l'autre occupe des jours et des semaines? Et l'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution¹ ? »

Or nous aurons le droit de déclarer possible et même nécessaire l'identification de la conscience au temps, que nous postulons, si, d'une part, la conscience est bien réductible à des caractères qui définissent aussi suffisamment le temps; si, d'autre part, le temps exige la conscience, c'est-à-dire si la conscience est impliquée dans toute définition scientifique du temps. Le chapitre précédent nous a amenés à admettre la première de ces propositions; ses trois parties nous montraient respectivement qu'une tendance est consciente dans la mesure: 1° où elle s'interrompt; 2° où elle se relie à une autre tendance; 3° où elle se dirige

1. Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, 1896, p. 231. Voir plus bas, p. 206-207.

vers l'avenir. Nous avons ainsi entrevu un ordre tendantiel dont l'essence est de s'efforcer vers un but infiniment lointain, et qui, par ces trois attitudes, se renonce, dévie, et rampe au long d'un enchaînement successif. La seconde proposition constitue un problème spécial : Peut-on prouver qu'en aucun cas il n'y a succession en soi, succession sans conscience ?

Imaginons un dispositif purement mécanique, se comportant selon un certain rythme : soient deux battements de pendule qui s'inscrivent automatiquement sur un même cylindre enregistreur. Dans quel cas affirmerai-je leur succession ? Supposons d'abord que je voie les deux battements se produire sans regarder leurs traces sur le cylindre. J'affirmerai leur succession si le second m'a trouvé dans un état tel que je sois certain d'avoir déjà perçu le premier, c'est-à-dire dans un état différent de celui où j'étais avant la première sensation. Je me souviens du premier. Et ce souvenir n'est pas le prolongement de la première sensation, sans quoi, à partir de la seconde, les deux sensations se superposeraient simplement, devenant indiscernables ; alors la succession serait entre leurs débuts, c'est-à-dire qu'il m'aurait fallu constater que le début de la première était un événement passé quand a surgi le début de la seconde. Le souvenir exprime donc que la première sensation *a cessé*, que j'y ai déjà réagi en quelque façon quand survient celle qui, du fait qu'elle rencontre ma réaction, m'apparaît comme « seconde ». Il y a donc succession entre la sensation d'où émane ma réaction et celle à laquelle je n'ai pas encore réagi. Bref, la conscience définie comme une série de tendances reliées à celles qui les précèdent et à celles qui les suivent par la constatation de leur échec est exigée par l'observation de deux phénomènes successifs. C'est presque un truisme, car observation et conscience s'impliquent *a priori*.

Mais poursuivons l'exemple jusqu'au moment où il sem-

blera que le temps soit postulé par le dispositif en dehors de toute observation directe : et c'est à quoi visent les appareils enregistreurs. Supposons donc que, ensuite, je regarde les deux encoches inscrites sur une même ligne par les deux battements successifs : cette ligne symbolise le temps parce que je peux, soit la suivre dans un sens unique, en sorte que je rencontrerai l'un après l'autre les deux signes, soit prendre l'un des signes comme point de départ et atteindre le second en abandonnant le premier. Mais là encore n'aurai-je pas agi comme dans l'observation directe ; n'aurai-je pas, grâce au mouvement de mes yeux le long d'une droite arbitrairement orientée, réagi à la constatation de la première encoche par le seul pouvoir de ma tendance à la quitter, tendance dont l'échec (puisque, fuyant un point, je m'arrête à un autre point) se manifestera par une sensation nouvelle ? Et la convention par laquelle j'appellerai ultérieure cette marque différente résultera-t-elle seulement de l'essence géométrique de la droite et du dispositif mécanique qui a inscrit les deux encoches, ou n'implique-t-elle pas, en outre, le mouvement actuel par lequel je suis cette droite des yeux dans un certain sens ? Si je déclare que telle marque est la première et telle la seconde, et si je porte cette ordination sur les deux phénomènes passés que je m'efforce de sérier dans le temps, la *dualité* des phénomènes résulte bien de la constitution mécanique du cylindre enregistreur, dont le mouvement se combine nécessairement avec celui du pendule de façon que les encoches ne se superposent pas, mais leur *succession* ne résulte que du déplacement intentionnel des yeux d'un observateur, tardif cette fois, mais également nécessaire : l'orientation de mon regard n'est pas, en effet, un simple phénomène mécanique, puisque je ne lui attribue la vertu de renouveler le trajet hypothétique de l'aiguille sur le cylindre qu'au cas où je l'effectue exprès « dans le bon sens ». « C'est que », écrit à propos du temps des équations de

Lorentz le philosophe sur qui nous venons de nous appuyer, — et c'est le meilleur commentaire des deux phases de l'exemple précédent, — « notre conscience est là. Elle réinsuffle de la durée vivante au temps desséché en espace. Notre pensée, interprétant le temps mathématique, refait en sens inverse le chemin qu'elle a parcouru pour l'obtenir. De la durée intérieure elle avait passé à un mouvement indivisé qui y était encore étroitement lié et qui était devenu le mouvement modèle, générateur ou compteur du Temps ; de ce qu'il y a de mobilité pure dans ce mouvement, et qui est le trait d'union du mouvement avec la durée, elle a passé à la trajectoire du mouvement, qui est pur espace ; divisant la trajectoire en parties égales, elle a passé des points de division de cette trajectoire aux points de division correspondants ou « simultanés » de la trajectoire de tout autre mouvement : la durée de ce dernier mouvement se trouve ainsi mesurée ; on a un nombre déterminé de simultanéités ; ce sera la mesure du temps ; ce sera désormais le temps lui-même. Mais ce n'est là du temps que parce qu'on peut se reporter à ce qu'on a fait... Tout le monde nous accordera, en effet, qu'on ne conçoit pas de temps sans un *avant* et un *après* : le temps est succession. Or nous venons de montrer que là où il n'y a pas quelque mémoire, quelque conscience, réelle ou virtuelle, constatée ou imaginée, effectivement présente ou idéalement introduite, il ne peut pas y avoir un avant *et* un après ; il y a l'un *ou* l'autre, il n'y a pas les deux, et il faut les deux pour faire du temps¹. »

Le temps, doit-on conclure de ces remarques, ne prend sa pleine signification que lorsqu'il est vécu ou revécu par une conscience ; mais avons-nous bien le droit d'insérer cette propriété dans sa définition ? A ce compte, nous objectera-t-on, toutes les propositions, toutes les notions phy-

1. Bergson, *Durée et Simultanéité*, 2^e éd., Paris, 1923, p. 80-81 et 88.

siques ou mathématiques n'impliquent-elles pas aussi la pensée, du fait qu'elles sont nécessairement connues? A-t-on pour autant le droit de les identifier à la conscience? Parler ainsi serait oublier la contre-partie nécessaire de notre argumentation ; encore faut-il qu'inversement les essences qu'on prétend assimiler à la pensée en exercice soient postulées par celle-ci. La conscience, qui se développe nécessairement en une succession, implique le temps ; alors qu'elle n'implique aucun des concepts qui ne coïncident avec elle que lorsqu'il leur arrive d'être effectivement pensés ; et la liste des notions ainsi exclues embrasse, on ne peut que le reconnaître, tout ce qui n'est pas le temps. L'espace même, qui est postulé par la perception, ne l'est pas par la pensée abstraite ; et c'est pourquoi Kant faisait du temps, non pas seulement l'une des deux formes *a priori* de la sensibilité (et c'est le temps interne), mais encore la seule forme générale du schématisme transcendantal. Principe d'extériorité, qui sépare le Moi de ce qu'il observe, l'espace s'oppose dans cette proportion exacte au temps qui unit le connaissant et le connu, l'observant et l'observé, dans la commune succession de leurs coïncidences. « C'est que l'espace nous est extérieur par définition ; c'est qu'une partie d'espace nous paraît subsister lors même que nous cessons de nous occuper d'elle. Aussi avons-nous beau la laisser indivisée, nous savons qu'elle peut attendre, et qu'un nouvel effort d'imagination la décomposerait à son tour. Comme, d'ailleurs, elle ne cesse jamais d'être espace, elle implique toujours juxtaposition et, par conséquent, division possible. L'espace n'est d'ailleurs au fond que le schème de la divisibilité indéfinie. Mais il en est tout autrement de la durée. Les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise ; autant nous y fixons d'instant, autant elle a de parties ; et si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête

quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité¹. »

L'opposition de l'espace au temps n'est ni moins évidente ni, d'autre part, moins relative que celle de la matière à l'esprit, ou encore de l'objet au sujet ; car, dans les trois cas, il s'agit exactement de la même dualité ; toutefois, les traditionnels contrastes métaphysiques, réduits à celui de l'espace et du temps, nous paraîtront moins tranchés, précisément parce qu'envisagés sous un jour plus net. Certes, on peut reprocher à certaines déductions métaphysiques, comme celle de J. Lachelier dans un article célèbre², d'ériger en absolu des dimensions spatiales dont les mathématiques contemporaines font bon marché ; car l'espace géométrique avec lequel Descartes et les réalistes de l'éther, Hæckel après Huyghens, sous-tendaient la réalité, n'est que l'un des systèmes de coordonnées possibles. Mais ne peut-on pas reprocher plus justement, avec H. Bergson, à certaines métaphysiques, d'ériger en absolu la notion d'objet ou de matière qui ne se fonde que sur l'isolement provisoire de certaines coordonnées ? A ce titre, l'opposition radicale de l'objet au sujet se trouve réduite par la physique contemporaine, bon gré, mal gré, à une dualité de systèmes de références ; la conserver en tant que principe métaphysique serait chercher à ressusciter la partie définitivement périmée du cartésianisme. Pour Descartes, l'esprit non-spatial est essentiellement distinct du corps spatial ; et, au nom de cette opposition, secondaire pour la science contemporaine, il n'y a plus de passage possible de l'un à l'autre. « Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on

1. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 230.

2. *Psychologie et Métaphysique*, in *Fondement de l'Induction*, Paris, 1911, p. 158 et suiv.

conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchie. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. Considère-t-on alors ce système nerveux ? Sa complexité croissante paraîtra laisser une latitude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs. Mais ce n'est là que le dehors, et l'organisation plus complexe du système nerveux, qui semble assurer une plus grande indépendance à l'être vivant vis-à-vis de la matière, ne fait que symboliser matériellement cette indépendance même, c'est-à-dire la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir, c'est-à-dire, enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire¹. »

Donc, l'identification de la conscience au temps permet d'établir une continuité entre des rythmes divers, dont certains sont jugés appartenir à la matière, d'autres à l'esprit ; et, si nous attribuons des propriétés spatiales aux premiers, non aux seconds, cette distinction, relative à une certaine étape de la science, l'étape cartésienne, est aujourd'hui dépassée ; au contraire, l'identité de nature entre les différents rythmes, immanente aux lois de la physique comme à l'essence de la conscience, logiquement antérieure au principe spatial de distinction (principe symbolique et accidentel), doit aussi lui survivre. Nous pouvons donc, dans les limites du problème actuel, préférer avec Bergson

1. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 248.

une métaphysique du temps à la métaphysique qui oppose l'espace et l'esprit. Le temps, principe de continuité, réduirait à une différence de rythmes l'opposition cartésienne ; plus précisément, les rythmes rapides seraient ceux que Descartes envisage comme des objets spatialement délimités ; les rythmes lents, doués par leur lenteur même du pouvoir d'attendre, donc de choisir l'instant matériel dans lequel ils vont s'insérer, constitueraient la réalité la plus libre, la moins susceptible de prévision, celle que nous désignons habituellement sous le nom d'esprit. « Répondre à une action subie par une réaction immédiate qui en emboîte le rythme et se continue dans la même durée, être dans le présent, et dans un présent qui recommence sans cesse, voilà la loi fondamentale de la matière : en cela consiste la *nécessité*. S'il y a des actions *libres*, ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle¹. »

Considérons donc le dualisme de la matière et de l'esprit comme une relation définie et non plus comme un dilemme ; comme une opposition, certes (car nous verrons qu'elle reflète, en l'atténuant, une opposition plus essentielle), mais une opposition au sein d'une catégorie commune, celle du temps : la conscience évolue et crée, la matière se fige et reste passive. Esprit et matière sont deux formes opposées d'une même réalité temporelle, et à vrai dire deux fonctions opposées de la conscience. Certes, le temps a déjà par lui-même des rythmes différents ; mais la conscience, en tant qu'elle vit, c'est-à-dire dans sa fonction

1. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 234-235.

spirituelle, appuie vers les rythmes les plus lents, les plus tendus ; en tant qu'elle s'immobilise et s'adapte à la matière, c'est-à-dire dans sa fonction intellectuelle, elle appuie vers les rythmes les plus courts, les plus détendus, et exagère même dans ce sens. La solution bergsonienne du rapport de l'esprit aux choses « consisterait d'abord à considérer l'intelligence comme une fonction spéciale de l'esprit, essentiellement tournée vers la matière inerte. Elle consisterait ensuite à dire que ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière, ni la matière et l'intelligence n'ont été réglées l'une sur l'autre par je ne sais quelle harmonie préétablie, mais que progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. *Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses*¹. » Remarquons donc, car nous aurons à y revenir, que la philosophie de Bergson implique une conception évolutive de la science, considérée non comme un ensemble de conventions², mais comme une vérité réellement en marche, celle-là même dont M. Brunschvicg a suivi les *Étapes mathématiques et physiques*.

N'oublions pas, toutefois, que l'intelligence est la moitié de la conscience, et que la spiritualité en est la moitié complémentaire ou inverse. « Au fond de la « spiritualité », d'une part, de la « matérialité » avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, 14^e éd., Paris, 1913, p. 224-225.

2. *Ibid.*, p. 225.

être tenus ici pour synonymes...¹ » C'est par cette dualité, et par elle seulement, que l'on peut expliquer les exigences opposées, en apparence contradictoires, en fait irrationnelles et contingentes, de l'organisation vivante. « En réalité, la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi* qui est précisément l'organisation². »

Contingente, la vie l'est en effet, s'il est vrai que la contingence revienne, non pas au désordre absolu, puisque nous ne connaissons pas d'ordre absolu, mais à une oscillation entre deux ordres opposés ; « ... tout ordre apparaît nécessairement comme contingent. S'il y a deux espèces d'ordre, cette contingence de l'ordre s'explique : l'une des formes est contingente par rapport à l'autre. Où je trouve du géométrique, le vital était possible ; où l'ordre est vital, il aurait pu être géométrique³. » On peut donc identifier l'évolution, cette interférence de deux ordres, à la contingence même⁴. Ainsi se précise la relation de la liberté que manifestent les êtres vivants au déterminisme de la matière en laquelle ils la manifestent. « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière.... Un système nerveux, avec des neurones placés bout à bout de telle manière qu'à l'extrémité de chacun d'eux s'ouvrent des voies multiples où autant de questions se posent, est un véritable *réservoir d'indétermination*⁵. » Et cette défini-

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 219.

2. *Ibid.*, p. 271.

3. *Ibid.*, p. 256.

4. Cf. *ibid.*, p. 279. Cf. aussi p. 277.

5. *Ibid.*, p. 137.

tion n'est pas toute négative ; elle permet de préciser positivement la direction que suit « l'élan vital », et le genre de résistance qu'il rencontre dans les lois de la matière¹, d'où l'on peut conclure à un élargissement des possibilités, en apparence si humbles, que rencontre la vie dans l'univers astronomique. « La vérité est que la vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente, c'est-à-dire, sans doute, dans tous les mondes suspendus à toutes les étoiles². »

Mais ici une analyse plus serrée devient nécessaire : l'une des directions du dualisme impliqué par les êtres vivants, celle que l'on peut appeler matérialité ou intellectualité, ne pose aucun problème : elle s'identifie au mécanisme physique, c'est-à-dire à l'enchaînement de lois par lequel la science expérimentale contemporaine explique les phénomènes. L'autre direction s'oppose à la précédente, comme la spiritualité à la matérialité, comme la finalité au mécanisme. Mais, cette fois, les termes ne sont plus indifférents : il s'agit de la solution même vers laquelle nous tendons, celle du problème pratique. Or il n'est pas question de s'appuyer ici sur un système scientifique généralement admis sous sa forme actuelle par les hommes actuels, mais bien de diriger des tendances et des actions désordonnées et souvent hostiles ; et de les diriger vers un but qui, s'il est commun à toutes, doit donc être fort éloigné dans l'avenir ; qui, par suite, s'il rejoint la science, ne la rejoindra que lorsqu'elle aura longuement évolué dans une direction d'ailleurs actuellement différente et même inverse de celle de la spiritualité.

Or, là où nous avons employé le mot « finalité », c'est-à-dire dans le domaine des tendances vivantes, Bergson préfère ceux d'« élan vital » ou de « spiritualité ». Au vrai,

1. Cf. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 125-126 et p. 275.

2. *Ibid.*, p. 278.

les deux conceptions ne sont pas si différentes l'une de l'autre : tout en combattant le finalisme étroit qui se limite à l'individualité, c'est-à-dire la finalité interne, l'auteur de *L'Évolution créatrice* cherche à élargir ce point de vue plutôt qu'à l'abandonner : « la finalité est externe ou elle n'est rien du tout ¹ » ; sa philosophie de la vie « prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme ; mais... elle se rapproche de la seconde doctrine plus que de la première ² ». Bien plus, « si le mécanisme ne suffit pas à rendre compte de l'évolution, le moyen de prouver cette insuffisance n'est pas de s'arrêter à la conception classique de la finalité, encore moins de la rétrécir ou de l'atténuer, mais, au contraire, d'aller plus loin qu'elle ³ ». On sait en quoi consiste cet élargissement : il revient à substituer une évolution multiforme, qui s'avance sur plusieurs voies parallèles et se scinde en grandissant, à la hiérarchie aristotélicienne dont les termes n'existent qu'en vue d'une forme supérieure, qui est la forme humaine ⁴. Toutefois il semble que l'auteur établisse, entre les trois voies de l'évolution (nous aurons à y revenir), un ordre de préférence au nom de la finalité tout court. Il expose, en effet, en ces termes une infériorité de la voie végétative : « la cellule végétale, assoupie dès le début, s'absorbe tout entière dans ce travail de conservation, comme si elle prenait pour fin ce qui ne devait d'abord être qu'un moyen ⁵ ». Les notions de moyen et de fin servent même à rendre compte de détails d'organisation, comme si la finalité interne conservait sa valeur dans le cadre de la finalité élargie. « C'est un fait remarquable que, chez des animaux morts de faim, on trouve le cerveau à peu près intact, alors que les autres organes ont perdu une partie plus ou moins grande de leur poids et que

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 44. Cf. aussi p. 47.

2. *Ibid.*, p. 54.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. Cf. en particulier *Ibid.*, p. 146-147.

5. *Ibid.*, p. 131.

leurs cellules ont subi des altérations profondes. Il semble que le reste du corps ait soutenu le système jusqu'à la dernière extrémité, se traitant lui-même comme un simple moyen dont celui-ci serait la fin ¹. »

Mais cette relation intime de la finalité et de l'élan vital consiste en ce qu'au fond, si l'une et l'autre sont conciliables, l'une est subordonnée à l'autre : et c'est la finalité qui, chez Bergson, est impliquée dans l'élan vital. Le mécanisme est un cadre inadapté au problème de la vie, mais le finalisme, lui, est un cadre trop étroit ; on ne peut le conserver qu'en l'incorporant dans une création progressive. La notion de succès ² enveloppe et dépasse, pour Bergson, celle de but. « La vie transcende la finalité comme les autres catégories ³. » Cette fois il nous faut opter ; la vie et la finalité ne s'excluent pas, mais la subordination de la première à la seconde exclut la subordination inverse ; et si nous devons poursuivre notre route dans le sillage de l'immanence évolutionniste, il nous faudrait sans doute renoncer à viser un but précis, et laisser voguer la morale au gré des événements.

Au vrai, nous ne voyons pas encore à quelle pratique nous aboutirions ; car constater que tous les vivants se tiennent, et cèdent à la même formidable poussée, que l'animal prend son point d'appui sur la plante, que l'homme chevauche sur l'animalité, et que « l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort ⁴ », cela ne peut nous fournir une règle de conduite : au vrai, cela nous dispenserait peut-être

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 135.

2. *Ibid.*, p. 287.

3. *Ibid.*, p. 288.

4. *Ibid.*, p. 293-294.

d'en chercher une, car si la charge est nombreuse et rapide, il n'y a qu'à la suivre ; mais cette perspective ne nous donnerait « plus de force pour agir et pour vivre¹ » que si nous fermions les yeux ; car nous savons que la route est semée d'obstacles, et nous ne savons pas si nous les franchirons : or le heurt sera d'autant plus brutal que l'élan initial est plus irrésistible. Une telle objection, dirait-on, suppose peu de courage et peu de foi ; mais le courage et la foi sont-ils de mise au sein d'une impulsion une fois donnée, qui se continue par l'élan acquis ? Nous pourrions sans doute nous laisser entraîner avec confiance s'il était interdit de craindre que la chevauchée ne s'interrompît ; mais il n'est pas commandé, et il ne peut être commandé sous un tel point de vue, de courir un risque quelconque, à moins forte raison de se sacrifier : ceux qui iront le plus loin, ceux qui réussiront le mieux, seront peut-être ceux qui auront pris un sentier détourné avant un certain obstacle où le reste de l'humanité se brisera. Bref, nulle règle ne se dégage de la simple emprise de la vie, à moins que l'on ne puisse prouver que la direction où elle nous entraîne *doit* être suivie ; donc, que ce qu'elle réalisera dans l'avenir, puisque sa nature est de créer l'avenir, sera supérieur à ce qu'elle a créé jusqu'ici. Et cela exigerait, d'une part un critère de valeur, qui est l'essence de la finalité, non de l'élan vital ; d'autre part la certitude que la vie est faite pour réaliser ce critère, autrement dit, que la vie est subordonnée à la finalité, que la finalité transcende la vie.

II. — DURÉE ET FINALITÉ.

Ainsi l'intégration de la finalité dans l'élan vital ne résoud pas le problème moral, tel que nous sommes arrivés à le définir. Mais deux conclusions restent possibles : ou bien il faut intervertir les termes pour résoudre le problème, ou bien le

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 293.

problème est insoluble, parce que l'ordre des termes ne peut être interverti ; au second cas, la finalité morale ne serait qu'un élément partiel, individuel, d'une impulsion plus vaste qu'il ne nous appartiendrait pas de transcender : le problème moral ne pourrait se poser d'une façon indépendante sans absurdité. Cette négation de principe dépasse même la philosophie que nous examinons dans l'instant ; elle s'étend à toutes les doctrines évolutionnistes, c'est-à-dire fondées sur la nécessité du progrès ; car, dans ces doctrines l'effort individuel pour réaliser le bien, s'il le réalise obéit à la loi générale dont il prétendait se passer, et s'il se met hors de la loi échoue nécessairement. Une telle communauté de pensée entre les philosophies déterministes et la philosophie de la contingence que nous venons de suivre est au moins paradoxale ; mais nous allons voir qu'elle s'explique aisément. Causalité et finalité se complètent si exactement que l'on ne peut s'éloigner de l'une si peu que ce soit sans pénétrer dans le domaine de l'autre. « La doctrine des causes finales », reconnaît Bergson avec ce vocabulaire aristotélicien qui mêle les ordres au lieu de les séparer, la doctrine des causes finales « ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur¹. » Mais, inversement, dès que, pour définir l'esprit, on repousse quelque chose de la finalité, nous allons montrer qu'on y réintroduit quelque chose du mécanisme. Et, par suite, on arrive à un déterminisme du progrès qui exclut la contingence en même temps que la morale.

Revenons, en effet, au dualisme de la matérialité et de la spiritualité, et remarquons ceci : aucun de ces deux « mou-

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 43.

vements » ne constitue complètement un être vivant ; il faut que tous deux se mêlent en chacun de ces êtres ; car chacun est une modalité du compromis, du *modus vivendi* que nous avons cité. Plus souples que la matière inerte, les êtres vivants sont cependant plus lourds que l'élan qui les supporte, comme des tourbillons soutenus par un grand souffle¹. « Nous ne sommes pas le courant vital lui-même ; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours². » Or l'ordre de la matérialité est, au moins en droit, complètement déterminé ; l'ordre de l'organisation vivante, au contraire, est spécifiquement contingent³. Or, s'il tient sa contingence de l'oscillation entre deux ordres, l'un géométrique, l'autre vital, encore faut-il que ces deux ordres diffèrent en quelque chose ; en ce que, par exemple, le premier a sa raison d'être dans le passé (puisque chaque phénomène physique doit être déterminé par les phénomènes qui l'ont précédé), le second la trouvant dans l'avenir, c'est-à-dire dans le but prochain que se proposent chaque mouvement et chaque tendance de chaque être vivant ; ainsi la contingence serait suspendue entre l'ensemble des causes antérieures et celui des fins ultérieures. Mais, cette solution, Bergson ne l'admet pas, nous allons voir pourquoi. L'élan vital viendrait, lui aussi, du passé. Il serait dans son unité essentielle une *vis a tergo* : « l'élan originel est un élan commun, et... plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres... l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune⁴. » Si l'on cherchait une comparaison, on la trouverait dans l'image

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 139.

2. *Ibid.*, p. 260.

3. Voir plus haut, p. 208.

4. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 55.

d'un jet de vapeur échappant de la fissure d'un réservoir, traversant le brouillard qu'il crée par condensation, et entraînant quelques gouttelettes avec ce qu'il garde de la pression initiale : le brouillard serait l'univers matériel, le jet mêlé de gouttelettes serait la vie. Ou, pour prendre une image tirée de la vie même, et donc mieux adaptée, pensons « à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que, pourtant, subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima : avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*¹. » Ainsi l'essence de la vie serait la liberté, mais une liberté passée, qui perdrait son efficacité à mesure qu'elle s'éloignerait de sa source, et qui, en même temps, composerait avec la matière, née comme elle, et comme elle dégradée. Au vrai, il est difficile de voir entre ce qui arrive à la matière et ce qui arrive à la vie une différence quelconque : sans doute, en droit, l'une se défait et l'autre se fait ; mais il ne peut être question ici de droit, puisqu'il s'agit de succès ; ou, s'il s'agit de droit, nous l'avons trouvé dans l'avenir lorsqu'il s'agissait de suivre, pratiquement, la course de la vie ; nous le trouvons dans le passé lorsqu'il s'agit de combattre la finalité : le droit serait-il donc intemporel ? Mais restons dans les faits : en fait, la vie et la matière se dégradent à partir du geste créateur.

Disons maintenant pourquoi il s'agit de combattre la finalité : c'est parce que, dans sa forme étroite, radicale, elle exclurait la contingence. « Parler d'un but est penser à un modèle préexistant, qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 269.

pourrait se lire dans le présent... Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même¹. » Mais est-ce bien de la finalité telle que nous l'entendons qu'il s'agit ici ? Finalité suppose donc connaissance ? N'avons-nous pas admis, avec Renouvier, avec Goblot², une finalité sans intelligence ? N'avons-nous pas remarqué que la connaissance du but vient après sa réalisation, et même reproché à la terminologie de Bergson — ce qui était aller plus loin que lui dans la voie où nous sommes engagés — l'emploi du mot trop précis de *schéma* pour désigner le but encore mystérieux de l'invention³ ? Au vrai, parler de but, ce n'est rien se donner d'avance, sauf une tendance, sauf l'affirmation que nous souhaitons mieux que telle souffrance ou tel désordre, seuls donnés ; cette tendance, nous ne saurons même pas qu'elle est satisfaite, si elle l'est, mais seulement qu'elle ne l'est pas si elle ne l'est pas. Bref, ce que Bergson condamne avec raison, c'est une finalité observée après coup et mêlée d'intellectualité, et non pas la finalité pure antérieure à l'intellectualité. Ce n'est pas l'ordre idéal des tendances, dont le principe commun est le droit transcendant de leur réalisation parfaite, ce sont les résidus des tendances dont les échecs successifs, dans l'ordre où ils sont éprouvés, forment une conscience, et, systématisés comme s'ils émanaient d'une cause de résistance unique, forment le monde extérieur.

La finalité telle que nous l'avons définie peut donc légitimement

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 55-56.

2. Voir plus haut, p. 110, note 3.

3. Voir plus haut, p. 178.

mement constituer l'un des deux ordres entre lesquels oscille la contingence, l'autre étant l'édifice abstrait en lequel s'intègre, sous forme de causes et de lois, le système des résistances possibles. Ce que Bergson lui substitue, c'est un élan qui devrait être créateur, mais qui, en fait, a été créateur à l'origine et l'est de moins en moins ; qui subit son impulsion ancienne et n'en contient pas la raison ; qui se rapproche peu à peu, par décadence, d'une matière dégradée antérieurement à lui, mais différente de lui par accident seulement dans la phase fugitive du monde où nous nous trouvons placés ; bref, qui ne peut créer quelque contingence que de façon contingente. Car, voulant que, par mélange avec le mécanisme, l'ordre vital créât la contingence (ce que la finalité eût exactement permis), l'auteur a fait de cet ordre une sorte de contingence à la seconde puissance. Mais la contingence n'est qu'une fraction de rationalité, et la seconde puissance d'une telle fraction, c'est une fraction plus petite encore ; c'est pourquoi, pour conserver un contenu à un principe ainsi vidé, il fallait imaginer une impulsion initiale, une sorte de force vive ; bref, retourner vers le mécanisme, dont l'élan vital ne diffère au fond que par le résidu de finalité qu'il implique.

Pourtant, l'ordre spirituel de la philosophie bergsonienne a un contenu positif : s'il est préféré à la finalité au nom de la contingence, il l'est aussi en tant que noyau d'une métaphysique de la durée pure, dont nous avons vu précédemment les fondements psychologiques ¹. Cette durée pure, de nature intuitive et essentiellement continue, devrait donc créer le chemin qu'elle parcourt. Malheureusement, elle se confond si parfaitement avec ce chemin qu'elle peut sembler nature naturée aussi bien que nature naturante, patient aussi bien qu'agent. Et, en effet, si la continuité de la vie psychologique, qui constitue la limite

1. Plus haut, p. 157 et 178-179.

inférieure, jamais atteinte, plutôt que le substrat de nos actes discontinus d'attention, joue un rôle de plus en plus actif dans la philosophie bergsonienne à mesure qu'elle supporte les poids croissants de la physiologie, puis de la métaphysique¹, elle n'était pourtant, lorsque l'auteur est entré en contact avec elle pour la première fois, qu'un état de paresseuse détente et de laisser-aller rêveur. « La durée toute pure, disait-il, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre Moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs². » Pour atteindre cette durée changeante, « pour enlever au *moi* la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs. Le rêve nous place précisément dans ces conditions ; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le *moi* et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons...³ ». Si on attribue une *intensité* à de tels états, c'est dans un sens très spécial, et pour ainsi dire passif : l'intensité d'un état psychique en exprime « plutôt la nuance, la coloration propre et..., s'il s'agit d'un sentiment par exemple, son intensité consiste à être senti⁴ ». Le mot même de *liberté*, en se dissolvant dans la durée, perd son sens habituel de choix actif entre plusieurs possibles : « il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être⁵ ». Ainsi définie, la liberté ne tend plus vers rien, elle se laisse aller, elle agit confusé-

1. Cf. les passages de *Matière et Mémoire* cités plus haut, p. 199, note 1, et p. 205, note 1, et aussi *Évolution créatrice*, p. 218-220.

2. *Données immédiates de la Conscience*, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 142.

5. *Ibid.*, p. 140.

ment l'âme entière : peut-on vraiment dire qu'elle crée son chemin ? « Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, je pourrais recevoir cette impression ξὺν ὀλῇ τῇ ψυχῇ, selon l'expression de Platon ; je pourrais lui permettre de se fondre dans la masse confuse des impressions qui m'occupent ; peut-être alors ne me déterminerait-elle point à agir. Mais le plus souvent cette impression, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles¹. » Ainsi, c'est la pensée extérieure au vrai Moi qui nous fait agir, et c'est la durée pure qui prolonge la paresse du matin, dans une molle rêverie : on est amené irrésistiblement à évoquer les fluides analyses du demi-sommeil laissées par un romancier imprégné de cette philosophie² ; entre une telle liberté et la bonne volonté qui tirait Kant de son lit avant l'aube, il y a loin : tout l'intervalle qui sépare une métaphysique du travail d'une métaphysique de la torpeur. Les mots obscurs de *tension* et *détente*, qui apparaissent dans *Matière et Mémoire*, semblent attribuer l'activité à la durée, la passivité à l'intelligence ; mais comme l'intelligence découpe les objets pour les besoins de la pratique, il est difficile de ne pas lui attribuer une part de liberté active au moins égale à celle de la durée.

A l'étape de l'*Évolution créatrice*, la « charge entraînante » où l'auteur nous invite à puiser des forces pour la pratique n'a certes pas été vécue par lui. C'est une chevauchée imaginaire ou, pour mieux dire, rêvée dans un fauteuil. Car, au fond, il s'agit pour nous de retrouver l'impulsion initiale de l'élan vital, telle que devaient l'éprouver, avant

1. *Données immédiates de la Conscience*, p. 128-129.

2. M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, en particulier *Le Côté de Guermantes*, Paris, 1920, I, p. 76-79, et *La Prisonnière*, Paris, 1923, I, p. 166-172.

la scission des règnes animal et végétal, les infusoires à chlorophylle¹.

Sans doute cette torpeur, lorsque nous l'éprouvons, peut-elle donner l'impression d'une simplification, qu'on a le droit d'interpréter, d'ailleurs, comme un anéantissement aussi bien que comme une concentration ; mais il faudrait, pour la secouer et la diriger, des tendances créatrices n'émanant d'elle que pour s'élever au-dessus d'elle. Et sans doute ces tendances, telles que nous les avons précédemment analysées, donnent-elles naissance, quand elles échouent et avant de recommencer l'effort qui créera un nouveau moment du temps, à un état de conscience qui semble plonger à nouveau ses racines dans le devenir. Mais c'est la tendance, élément de l'ordre de la finalité, qui a parcouru le chemin, ou plutôt qui l'a créé dans un acte libre ; le devenir ne constituait qu'hypothétiquement l'entre-deux des moments de conscience. Nos tendances nous écartent d'abord de la durée : ce n'est que lorsqu'elles deviennent conscientes, c'est-à-dire qu'elles échouent, qu'elles y reviennent : la durée s'est-elle poursuivie avec continuité dans l'intervalle ? Cela n'a pas de sens. Un devenir rencontré par moments, discontinu, n'est plus le devenir pur : l'expérience ne constate, déclare Renouvier², que des *devenus*. Le devenir conscient est un devenir scandé, rythmé par les expériences, par les faits, c'est-à-dire un *temps*. Et comme la conscience est le lien des expériences tel qu'il s'apparaît à lui-même, elle n'est rien de plus que ce que nous avons déjà dit : elle ne se distingue pas du temps, elle est formée d'états successifs. Il y a ou temps ou devenir, selon qu'il y a conscience ou qu'il n'y a que léthargie. Il est contradictoire de faire du devenir un substrat perpétuel.

Si l'on se souvient de nos observations psychologiques sur la nature des tendances, une objection doit se présenter

1. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 126.

2. *Logique générale*, II, p. 262.

à l'esprit. Nos tendances, remarquons-nous, se dirigent essentiellement vers l'avenir ; il suffirait, en effet, que leur but fût atteint, ou plutôt transgressé, pour qu'il n'y eût plus tendance, mais conscience. Il semble donc que la tendance soit orientée dans le sens même du temps conscient, ou plutôt, puisqu'elle n'a pas conscience de l'état de conscience futur, dans le même sens que la durée instinctive. En quoi donc différerait-elle de cette durée, et de quel droit considérerait-on qu'elle s'élève au-dessus d'elle, qu'elle la transcende, et que cette transcendance au moins intermittente crée les moments du temps, d'un temps non seulement distinct de la durée, mais supérieur à elle par intervalles ? Certes, nous croyons avoir prouvé, et par l'étude antérieure de trois aspects de la conscience et par l'analyse immédiatement précédente de la durée bergsonienne, que le devenir continu n'est pas constatable. Mais si nous lui substituons, dans les moments de vie consciente et par suite dans la description totale du monde que créent les consciences en se projetant hors d'elles-mêmes, des tendances discontinues, encore faut-il montrer en quoi et par quel caractère positif ces tendances s'élèvent en réalité au-dessus du devenir. Il faut retrouver, pour ainsi parler, la dimension dans laquelle elles se meuvent : car cette dimension, à la fois commune à toutes les tendances et exclusive de la durée, c'est-à-dire spéciale à l'ordre des tendances, c'est la finalité elle-même. Mais, pour en revenir au rapport des tendances au temps, celles-ci, loin de suivre le sens de la durée, créent au contraire une suite de moments hétérogènes, qu'on peut après coup juxtaposer au long d'une ligne qui serait cette durée ; à ce titre, la dimension essentielle de la philosophie de Bergson est aussi spatiale que toute autre, parce que reconstituée hypothétiquement. On pourrait symboliser cette durée-limite comme un axe d'abscisses et les tendances comme des vecteurs s'élevant obliquement au-dessus de cet axe qui forme l'une de leurs

composantes. Mais un tel schéma suppose une seconde composante : l'axe des ordonnées, et cet axe est précisément la finalité.

De la sorte nous pouvons nous représenter ces *résistances* qui rompent l'élan des tendances, entraînant la discontinuité de la vie psychologique, et qui ne supposent pourtant aucun obstacle externe ; ce sont des insuffisances, bref, des déviations par rapport à l'axe de la finalité. En fait, ce n'est que par approximation, et en observant leurs aspects conscients pendant une longue période, que nous avons pu considérer les tendances comme couchées le long du temps. Sans doute ce sont elles qui le créent, d'instant en instant ; elles peuvent donc se rapporter à lui ; elles peuvent même, par la constitution d'habitudes, s'assimiler à lui intrinsèquement : c'est ainsi qu'après avoir beaucoup vécu, on finit par désirer vivre encore beaucoup. Mais, nous l'avons noté également, chaque tendance prise isolément marquait une tentative de libération, d'amélioration intemporelle. Elle s'éloignait du devenir d'où elle était issue ; elle finissait par y retomber, dans l'acte de conscience proprement dit ; or cet acte résultait, si l'on nous passe cette comparaison, de la différence de potentiel ainsi créée, différence qui s'évanouit dans l'étincelle produite, mais n'en a pas moins existé. Et c'est pourquoi nos tendances, même lorsqu'apparemment elles visent vers l'avenir, c'est-à-dire à la prochaine représentation qu'elles contiennent en puissance, ont encore une composante supérieure au temps : nous éprouvons toujours, par la pensée ou l'émotion, moins que ce que nous désirions ; le fait de conscience est une espèce de chute, et le temps est fait de ces chutes successives. Une tendance s'élève d'autant moins haut le long de l'axe de la finalité qu'elle est davantage couchée au long du devenir, c'est-à-dire que la durée constitue sa composante principale. Bref, le devenir n'est, par rapport à la finalité, qu'un élément de déviation. Et si nous nous souvenons que l'ordre

de la finalité est l'ordre de la pratique, que la direction qu'il vise est la sainteté absolue, il nous faut considérer la composante qui incline une tendance vers l'avenir comme la transgression même.

Ainsi, vouloir faire transcender la finalité par l'élan vital, les tendances actives par la durée pure, c'est renoncer à l'action au profit de la rêverie, à la poursuite de la sainteté absolue au bénéfice du consentement à la transgression. Pour qui cherche une morale, c'est renoncer à sa recherche. Sans doute faudrait-il s'y résigner si c'était un mal nécessaire, si la transcendence inverse était impossible, si la finalité n'était qu'une manière de considérer le temps universel, bref une catégorie plus étroite que la réalité. Mais ce renoncement partirait d'une conception du temps et de la transcendence que nous ne pouvons désormais admettre. Ce n'est pas la finalité qui est extraite du temps par analyse, mais bien le temps, la contingence même, qui résulte de la finalité par déviations et détentes successives. La finalité n'est pas une catégorie, mais un ordre créateur : ce n'est pas chez Renouvier qu'il faut en chercher le sens logique¹, mais chez Kant : car Kant en faisait l'un des principes qui s'unissent dans un intellect archétype, l'autre étant le mécanisme tout entier, réceptacle des catégories². Et transcender le temps est chose possible, si cela revient, non pas à aller plus loin ou plus vite que lui dans la même direction, mais à contenir plus que lui, en puissance, à chaque instant. Toute tendance, si elle était parfaite, s'élèverait vers un but infini qu'elle atteindrait ; imparfaite, elle s'élève encore, bien que moins haut, et retombe ; le temps, c'est-à-dire telle conscience ou tel corps vivant, est une suite de tels points de chute ; la métaphysique de la durée pure cherche à les réunir d'un trait continu : mais ce trait, en supposant qu'il eût été vraiment vécu, serait moins long,

1. Voir plus haut, p. 105-107.

2. Plus haut, p. 83-84.

donc moins riche (car dire qu'il est « plus tendu » est d'un réalisme déplacé en pareil schéma), et surtout atteindrait moins haut que les bonds de nos désirs ; en fait il n'est pas vécu, sauf quand nous tombons dans la torpeur du sommeil.

Ainsi disparaît le paradoxe bergsonien de la « détente » intellectuelle. Certes, à la fin de tout acte d'attention, il y a une détente résultant d'un échec : celle même qui donne son aspect conscient à la tendance initiale¹ ; et la science est faite de toutes ces détentes accumulées et ordonnées : la science figure, en effet, par des obstacles extérieurs les résistances intérieures de nos tendances ; elle représente par une nécessité logique, inverse de la nécessité morale vers laquelle va la finalité, les difficultés qu'ont nos tendances à se réaliser. Et en ce sens le savoir achevé, si ce mot s'applique bien à des édifices provisoires et perpétuellement en voie de reconstruction, ce savoir est bien orienté en sens inverse de la finalité. Si, d'ailleurs, l'étude de la matière va nécessairement vers les rythmes courts, alors que les tendances conscientes donnent lieu à des rythmes lents, c'est qu'au fond chacun des deux ordres final et causal, bien que temporel et contingent dans ses formes inférieures parce qu'il y alterne avec l'ordre inverse, approche de l'intemporel à sa façon lorsqu'il s'épure : la causalité par la dissolution du rythme conscient en une infinité de vibrations physiques, la finalité par la concentration absolue de ce rythme en un acte de foi unique. Mais la pensée qui se fait, la réflexion en exercice est une suite d'actes d'attention dont l'initiative revient à nos tendances, à la tension qui précède la détente et la permet. A ce titre il y a activité dans la réflexion comme dans l'acte libre qui se manifeste par un mouvement. Désir, activité et réflexion sont également « pratiques » dans leur phase initiale.

1. Plus haut, p. 193-196.

Mais alors il ne faut pas croire que la suite contingente de nos états de conscience ait une direction définie et constitue un élan continu, ni que tous les temps individuels suivent la même voie. L'avenir n'est pas nécessairement le bien, parce que la contingence n'est pas le progrès. Pour Bergson, la liberté consistait à suivre la direction commune, à fouler le chemin le plus fréquenté ; et le terme ne serait pas assigné d'avance parce que la vie irait poussée par son élan, comme dans une panique. Mais n'avons-nous pas vu que, pour sauvegarder la contingence du but, c'était rétablir le mécanisme de la force vive ? Nous aussi, nous croyons que le terme *ultérieur*, tel qu'on pourrait le figurer par un point sur une carte plane, n'est pas assigné ; et même qu'il n'importe pas, qu'il concerne l'histoire, non la finalité. Mais le point de départ n'importe pas davantage dès que nous l'avons abandonné. Rabattre la pratique dans le cheminement de la vie, c'est ignorer la dimension finale. Or chacun de nos pas, avant de retomber sur le sol, est un effort pour s'élever ; c'est là tout ce que peut enseigner la psychologie. Et si le présent chapitre nous a montré que le sol qui fuit sous nos pas n'est au fond que l'ensemble de tous les pas possibles, que la science acquise est la carte sans cesse plus vaste de la partie de ce sol parcourue par l'humanité, il nous prouve aussi que ce qui importe, ce qui entraîne un effort et des vues plus larges, ce n'est pas le trajet suivi, c'est l'ascension qu'il comporte. Croire au progrès, ce n'est pas seulement croire qu'on avance : vers où ? C'est croire aussi que la voie monte partout et nécessairement, ce qui reste à prouver. Croire que les uns agissent bien, les autres mal, c'est croire que, moyennant un effort, on peut dès l'instant présent atteindre un sommet. Cela peut être objet d'expérience, et c'est le postulat de la pratique.

Au fond, le sentiment de la dimension finale n'est étranger à nul être qui vit ; et c'est pourquoi une métaphysique finaliste est immanente à toute métaphysique du temps.

Nous l'avons signalé déjà, l'élan vital bergsonien implique un sens des valeurs qui se fait jour par moments. Avant de chercher la place chronologique de l'harmonie du monde vivant, et de la situer dans le passé, le philosophe fait cette remarque capitale : « L'harmonie n'existe pas en fait ; elle existe plutôt en droit¹ ». Ce sentiment de la finalité idéale, nous pouvons en utiliser quelques manifestations pour regarder enfin vers les règles de la pratique. Parfois c'est à l'instinct que Bergson semble attribuer la plus haute valeur : l'intelligence n'indique que les moyens d'agir sur la matière, mais l'intuition nous fait pénétrer dans la vie même ; seul l'instinct permet une communication sympathique entre tous les êtres². Mais tout aussitôt³ l'auteur note que seule l'intelligence permet le progrès ; et, en effet, c'est elle qui assure le succès définitif de l'humanité ; or « *tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou surhomme, avait cherché à se réaliser...* »⁴ C'est bien là le langage de la finalité pure, et l'intelligence est certes la caractéristique de l'homme⁵. Mais, au total, instinct et intelligence peuvent se concilier, ils devraient même se concilier ; le but semble être qu'ils fusionnent⁶ ; et si cette fusion marque le sens de l'hypothétique progrès, comme, d'autre part, selon Bergson, qui place ainsi sous un jour nouveau une hypothèse imprécise de Renouvier⁷, nous devinons ce sens (qu'il s'agisse de l'évolution végétale, animale ou humaine) par l'intuition de l'amour, où l'être se considère comme un lieu de passage, comme un simple moyen de progrès⁸, c'est par l'amour que la conciliation cherchée pourrait être réalisée. Or il existe

1. *Évolution créatrice*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 191-193.

3. *Ibid.*, p. 193.

4. *Ibid.*, p. 289.

5. *Ibid.*, p. 287.

6. *Ibid.*, p. 289-290.

7. Voyez plus haut, p. 110-112.

8. *Évolution créatrice*, p. 139.

une philosophie principalement éthique, qui cherche à atteindre l'éternité, c'est-à-dire la destruction de la durée, par « un amour intellectuel » où cette fusion semble s'opérer¹. Cette philosophie ne place pas le but au bout d'une évolution, mais dans une réalisation actuelle de l'éternité, qui transcende le temps en chaque moment du temps lui-même² : et c'est là le résultat essentiel auquel ce second paragraphe vient d'aboutir. Nous voulons parler de la philosophie de Spinoza. Elle a pour centre un Dieu dont l'essence enveloppe l'existence³, c'est-à-dire une sainteté qui se réalise d'elle-même. Toute conception de la sainteté est douée, disions-nous⁴, d'efficacité humaine, c'est-à-dire qu'admise par un homme, elle le guide jusqu'à la plus haute forme de réalisation qui lui soit possible. Et, en effet, Spinoza semble vivre, par sa méditation quotidienne et par son amour pour Dieu, de la vie éternelle. « Ce qu'il trouve dans son éternité, l'*Éthique* le dit : ce fut de la joie, joie profonde, joie continue qui devenait seulement de plus en plus pure, de plus en plus consciente, et ce fut de l'amour, amour que l'intelligence engendrait et qui accroissait l'intelligence, amour qui venait de Dieu et qui retournait à Dieu, se satisfaisant sans cesse dans la contemplation sans fin de son objet infini ; ce fut la béatitude. Joie, amour, béatitude : mots qui sont bien insuffisants, tant que nous ne pouvons, pour en remplir tout à fait le sens, penser de nouveau la pensée de Spinoza et vivre sa

1. Spinoza, *Éthique*, partie V, prop. XXXV et XXXVI.

2. Par la connaissance des notions communes ; « car les notions communes, se rapportant aux modes infinis et éternels, représentent les objets sous une certaine forme d'éternité. (*Eth.*, II, prop. XLIV, cor. II.) Essentiellement adéquates, elles engendrent des idées adéquates comme elles selon des rapports indépendants de la durée ; par suite, tout ce qu'une âme conçoit d'idées de cette sorte est éternel. (*Eth.*, V, prop. XXXVIII-XL) ; déjà donc dans cette mesure l'âme est éternelle, par l'éternité de ce qu'elle connaît clairement et distinctement ; car, dans la doctrine spinoziste, l'éternité se communique de la chose connue à l'esprit connaissant. » (Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, 1916, p. 159-160.)

3. *Éthique*, I, prop. XI.

4. Voir plus haut, p. 94 et 145.

vie¹. » Que la philosophie de Spinoza puisse fournir un complément pratique à celle de Bergson, c'est ce qui apparaît clairement. Car l'essence même de la pratique, telle qu'il la concevait, Spinoza s'y conforma strictement. L'histoire de sa vie le montre en toute évidence. Au contraire, l'essence de la conception bergsonienne de la durée pure, de cette intuition léthargique de l'élan vital que nous avons entrevue, il est manifeste que H. Bergson, dans sa vie pratique, s'est élevé sans effort bien au-dessus d'elle. La composition d'une grande œuvre spéculative, une vie toute consacrée aux tâches pédagogiques et sociales que la nation impose à un grand philosophe, et qu'en fait il a intégralement accomplies, voilà qui implique manifestement une foi dans le bien, une adhésion pratique à la finalité, que la durée pure eût exclues. Nous avons fait allusion aux descriptions subtiles du demi-sommeil que nous devons à Marcel Proust; ces descriptions mêmes transcendaient déjà ce qu'elles décrivaient; « retrouver » le temps, c'est le recréer : la durée pure serait du temps définitivement perdu. Or Bergson a fait mieux que décrire : il a expliqué, justifié et constitué une œuvre philosophique. C'est dire que, par sa pratique même, il tend vers Spinoza et nous guide vers lui. C'est dire aussi que toute philosophie du temps, dès qu'elle fait plus que le calquer (auquel cas elle se fondrait dans l'histoire, qui elle-même domine encore ce qu'elle observe), implique intrinsèquement une finalité créatrice ; cette finalité, le philosophe la distingue mal dans le flux des phénomènes, parce qu'elle est son propre pouvoir de créer et d'agir. Mais c'est lui rendre hommage que de la distinguer en lui.

III. — LA FINALITÉ ET L'ÉTERNITÉ.

Que, si Spinoza a vécu son système, c'est pour l'inspiration finaliste qui y est contenue, c'est ce qu'il n'est plus

1. Brunschvicg, *Spinoza*, 2^e éd., Paris, 1906, p. 233.

besoin désormais d'établir que partiellement. La vie d'autres auteurs nous a déjà convaincus que la conduite d'un philosophe est suscitée par les éléments finalistes de sa doctrine, et que l'élaboration de cette doctrine n'est que la mise en œuvre de ces éléments, sous réserve que l'on puisse établir leur présence et leur nature. Or, et notre tâche va consister à le mettre en évidence, l'importance de l'attraction finale ne saurait être surévaluée chez Spinoza ; cette attraction est même d'autant plus remarquable qu'elle s'opère malgré l'auteur, qui voudrait substituer partout la causalité à la finalité. Mais, comme on vient de l'entrevoir à propos de l'éternité que les idées adéquates réalisent dans l'âme, les lois de la nature, si elles opposent violemment la puissance propre de l'homme et la puissance des causes extérieures dans le domaine des passions, doivent pourtant faire triompher les idées adéquates sur les idées inadéquates, comme si, au-dessus de ces deux puissances dérivées, la raison avait celle de se retrouver et de se réaliser elle-même à travers les circonstances empiriques où elle est impliquée¹ ; or seule une exigence finaliste peut élever l'homme d'un domaine comme celui des passions mauvaises et de la connaissance inadéquate, qui devient alors un point de départ contingent, au domaine de la connaissance adéquate et même de l'amour intellectuel, qui apparaît désormais comme une nécessité de droit pur.

Sans doute l'idée même de connaissance adéquate se rapporte à la spéculation plutôt qu'aux fins de l'action ; mais c'est pour la pratique que Spinoza a d'abord examiné son rôle. Il était « en face d'une alternative : s'abandonner tout entier aux jouissances vulgaires, et risquer de perdre le bonheur suprême qui peut être ailleurs, ou laisser échapper ces avantages, qui sont peut-être les seuls que l'homme puisse posséder, pour consacrer sa vie à la recherche d'un

1. Cf. Delbos, *Le Spinozisme*, p. 157.

bien dont on ne peut affirmer avec certitude, non pas seulement qu'il peut être atteint, mais même qu'il existe (*Int. Em.*, I, 4: « Primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam certam amittere velle. »); alternative pratique, et non théorique, c'est-à-dire qu'il n'est pas permis d'en poser tour à tour les termes et de les comparer, il faut la trancher tout d'abord¹. » Aussi la connaissance claire est-elle immédiatement envisagée, dans le *Court Traité*, comme le moyen de produire la santé de l'âme et la béatitude, c'est-à-dire comme l'objet suprême des tendances humaines². Et à cette conception première, de laquelle il semble que l'*Éthique* s'écarte, l'*Éthique* elle-même revient par endroits en subordonnant la connaissance du bien au désir du bien : « De tout cela il résulte que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé que l'objet en est bon ; mais, au contraire, on juge qu'une chose est bonne parce qu'on y tend par l'effort, la volonté, l'appétit, le désir³. » S'il y a opposition apparente entre cette proposition et celle où la volonté est définie comme la faculté d'affirmer, et comme telle opposée formellement au désir⁴, il faut en conclure, non pas à un volontarisme qui se serait introduit dans le système trop tard pour le reconstituer entièrement⁵, mais à un finalisme latent depuis son origine jusqu'à son terme, et qui, en conséquence, s'y incorpore plutôt qu'il ne le contredit, permettant une conciliation des propositions opposées⁶.

1. Brunschvicg, *Spinoza*, p. 3.

2. Spinoza, *Court Traité*, éd. Appuhn, I, 2^e partie, chap. XXI, XXII ; cf. chap. XIV, p. 140 ; chap. XIX, note 1, p. 158. Voir Delbos, *op. cit.*, p. 91 et 96-97.

3. *Éthique*, III, prop. IX, scholie.

4. *Ibid.*, II, prop. XLVIII, scholie.

5. Cf. Tönnies, *Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1883, VII, p. 158 et suiv. ; p. 334 et suiv.

6. Delbos, *op. cit.*, p. 124-126, et Delbos, *Le problème moral dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, 1893, p. 104.

Et ce finalisme se retrouve, ce qui est essentiel, non seulement à la cime de la philosophie, où il aurait pu conduire d'abord l'auteur, quitte à s'éliminer ensuite des conséquences, mais encore au niveau des êtres particuliers, qui semblent pourtant plongés dans l'enchaînement mécanique des causes et des effets. Car la tendance à persévérer dans l'être, héritée d'ailleurs des Stoïciens chez qui elle avait un caractère nettement finaliste ¹, paraît pour la première fois dans la philosophie spinoziste comme une réduction de la Providence au sein de chaque être individuel : « Nous posons une *Providence universelle* et une *particulière*. La *Providence universelle* est celle par laquelle chaque chose est produite et maintenue en tant qu'elle est une partie de la nature entière. La *Providence particulière* est la tendance qu'à chaque chose particulière à maintenir son être propre, en tant qu'elle n'est pas considérée comme une partie de la nature, mais comme un tout ². » Et dans l'*Éthique*, cette tendance, qui parfois semble se réduire à la simple inertie, c'est-à-dire à la conservation de tous les états de l'âme, quels qu'ils soient ³, entraîne aussi une puissance de choix par laquelle l'âme s'efforce de maintenir « cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir ⁴ ». Par là, l'âme peut être véritablement active et constitue la cause adéquate de ses propres états. « Or, remarque un historien de la philosophie ⁵, qu'il y ait des êtres actifs de cette sorte, capables de produire des effets qui ne relèvent que d'eux, que l'effort pour persévérer dans l'être se mesure au degré d'activité ou de puissance positive qu'implique l'essence de chaque être, et tende plus ou moins, à travers les déterminations par les causes externes, à remonter jusqu'à son principe, c'est ce que ne saurait comporter par lui seul le mécanisme. Par la

1. Cf. Cicéron, *De finibus*, III, 5.

2. *Court Traité*, 1^{re} partie, chap. V, p. 79.

3. III, prop. IX.

4. III, prop. LIV.

5. Delbos, *Spinozisme*, p. 122-123.

façon dont il est déduit et par la façon dont il explique le développement de la nature humaine, l'effort de chaque être pour persévérer dans son être ne peut se ramener qu'extérieurement et que momentanément à l'inertie ; conçu comme la réalisation d'une essence, s'il rejette toute finalité externe, il n'en introduit pas moins une sorte d'équivalent de la finalité interne ». Et c'est ce que Kant avait déjà implicitement admis, par le reproche fait à Spinoza dans la *Critique du Jugement*, non pas d'avoir méconnu la finalité, mais d'en avoir donné une expression insuffisante, en n'expliquant pas la contingence qu'ont vis-à-vis du mécanisme les productions de la nature ¹.

Contingents, les êtres particuliers le sont en effet, et c'est pourquoi ni le mécanisme pur n'explique suffisamment leur unité, ni le finalisme seul ne rend compte de leur imperfection ; en sorte qu'ils ne sont pas en dehors de l'un et l'autre ordres, mais au contraire partiellement justiciables de chacun : telle est la contingence, tel est le temps ; et c'est par là que la « tendance à persévérer dans l'être » se confond, en sa fluidité ambiguë, avec la durée bergsonienne. Mais Spinoza, nous ramenant ainsi à Bergson, nous offre du même coup le moyen de le compléter en nous élevant depuis cette tendance, c'est-à-dire depuis l'abaissement des inclinations qui consiste à placer son but dans l'avenir, dans l'imperfection subséquente, et à suivre passivement le temps, jusqu'à cette élévation suprême du but de nos penchants qui constitue l'amour de Dieu dans le moment présent, l'éternité voulue et réalisée.

Toutefois, sommes-nous assurés que Spinoza ait atteint le but suprême, et vécu réellement de la vie éternelle ? Il a vécu la conception qu'il se faisait de la vie éternelle ; et c'est peut-être différent. Nous avons pris soin, antérieurement, de distinguer l'efficacité humaine, par laquelle l'idée que

1. Delbos, *Spinozisme*, p. 89.

tout homme se fait de la fin suprême se réalise dans ses actes, autant seulement qu'il est en elle, et l'efficacité intrinsèque, par laquelle la sainteté absolue que nous cherchons se réalise intégralement, par les hommes ou en dehors d'eux, puisqu'elle est elle-même la Fin suprême. L'idée d'éternité nous permet une application précise de ce critère abstrait. Spinoza a-t-il vécu l'éternité? C'est justement de Bergson que nous vient l'objection; la philosophie spinoziste, observe-t-il, et la philosophie de Leibnitz également, « supposent toute faite, celle-là au-dessus du sensible et celle-ci au sein du sensible lui-même, une Science une et complète, avec laquelle coïnciderait tout ce que le sensible contient de réalité. *Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité*¹. » Et à cela nous ne pouvons en effet souscrire. Car, enfin, cette réalité, ce serait la science fixée dans ses traits définitifs, la science géométrique et mécanique de Descartes, la science périmée que Leibnitz a remplacée par l'atomisme dynamique, lequel Einstein remplace par le groupement des lois de conservation dans la permanence d'un tenseur matériel². Si chacun de ces savants avait vécu sa philosophie comme Spinoza, ou plutôt si chacun, avec sa science propre, avait adopté la philosophie de Spinoza, dirait-on que chacun a vécu de la vie éternelle? Y aurait-il plusieurs éternités? Non, si la science d'Einstein est préférable à celle de Leibnitz, et celle de Leibnitz à celle de Descartes, c'est-à-dire s'il y a une vérité. Que conclure, sinon que Spinoza, incorporé par sa méditation dans l'intuition cartésienne, n'a pas connu ce qui est pour nous la réalité, et que, se sacrifiant à l'idée de l'éternité, il n'a vécu que l'éternité relative d'un monde illusoire. Au lieu de « l'immensité divine », c'est-à-dire de la vérité idéale, il n'a

1. *Évolution créatrice*, p. 382.

2. Cf. Platrier, *Cours de Mécanique*, professé à l'École Polytechnique en 1924-1925, 4^e partie, p. 81-83 et 93.

atteint, selon la profonde distinction de Malebranche, que « l'étendue intelligible », c'est-à-dire la réalité contingente qu'il connaissait. Cette réserve, nous l'avions formulée déjà à propos de Kant ¹. Ce devrait être une angoisse, pour tout savant qui se consacre exclusivement à la science, que de penser à ce sacrifice où tout peut s'engloutir, même le but atteint, si l'édifice scientifique vient à être renouvelé. Mais s'il consent au sacrifice même de la réalité qu'il a découverte, au nom d'un progrès de droit qui doit l'intégrer pour la dépasser, alors non seulement il s'évade de l'Éthique spinoziste, mais il la dépasse et l'intègre dans l'Éthique finaliste.

Certes, c'est une « réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire... une durée absolue ² » que Bergson oppose à la réalité éternelle de Spinoza, redescendant ainsi jusqu'au devenir irrationnel, d'où il s'agit, au contraire, de s'élever. Mais nous avons trouvé antérieurement, dans l'œuvre du même philosophe, le correctif, et de la présente erreur, et de celle de Spinoza. Si la science change, il faut essayer de la rejoindre, disions-nous, au bout de son évolution ; tâche impossible à moins de séparer l'intellectualité de la spiritualité, et de croire que, par des voies différentes, la seconde peut atteindre dans le moment présent ce que la première ne réalisera qu'après les temps révolus. C'est bien là ce que cherche Bergson, c'est là ce qui peut séduire dans son système, et ce qui permettrait de le suivre à son tour pour corriger le spinozisme, s'il ne se trouvait qu'il tourne exactement le dos au véritable point de convergence. La direction de la vérité suprême, nous ne la trouvons pas en regardant vers le devenir, vers la contingence, mélange de transgression et d'erreur, en nous replongeant dans ce cours du temps qu'il s'agit de devancer, et que nous ne devancerons qu'en le transcendant. Reprenons une compa-

1. Cf. plus haut, p. 89. Cf. une objection analogue dans Delbos, *Problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 556.

2. *Évolution créatrice*, p. 382.

raison déjà employée ; pour embrasser du regard la contrée infinie sur laquelle nous marchons, il ne faut pas communier avec le sol en s'y enterrant, mais monter d'abord, et ne croire jamais avoir atteint les cimes : car c'est d'une hauteur infinie que nos regards auront des perspectives infinies. Cette direction en hauteur, ce sens unique de toutes nos tendances, cette recherche de l'éternité, en chaque moment, par l'éloignement du sol sur lequel on s'appuie, ce n'est pas en quêtant avidement sur tous les sentiers de la science actuelle que nous l'acquerrons ; il faut nous redresser, malgré la douleur qu'en éprouveront notre nuque et notre dos courbés par l'habitude ; il ne faut cesser de regarder le ciel que quand, le sol manquant sous nos pas, nous serons sûrs de dominer la terre. Alors nos regards tomberont d'aplomb sur elle, dépassant les contrées étroites dont la spéculation mathématique établit la projection plane, transcendant les vues obliques auxquelles la science expérimentale se condamne, par crainte de s'écarter du sol. Au vrai, nous verrons d'autant mieux que nous aurons d'abord plus entièrement renoncé à regarder. La lumière totale résulte de la renonciation totale. Il faut faire effort, et trouver dans un désir profond la force de cet effort ; il faut dès à présent opter, ou pour la vie humaine, ou pour l'éternité et, suivant une bien vieille image, pour la route facile ou le sentier rocailleux. Le savant qui voit le mieux n'est pas celui qui jouit du savoir des autres, mais celui qui cherche et qui crée ; ses vues ne sont pas la récompense de sa subtilité, mais de sa bonne volonté. De tout chercheur on pourrait dire ce que Malebranche disait de Descartes : « Si M. Descartes est devenu si savant dans la géométrie, dans la physique et dans les autres parties de la philosophie, c'est qu'il a passé vingt-cinq ans dans la retraite, c'est qu'il a parfaitement reconnu les erreurs des sens, c'est qu'il en a évité avec soin l'impression, c'est qu'il a fait plus de méditations que de lectures. En un mot, c'est que, tenant à peu

de choses, il a pu s'unir à Dieu d'une manière assez étroite pour en recevoir les lumières nécessaires. Voilà ce qui l'a rendu véritablement savant. — Que s'il se fût encore davantage détaché de ses sens, s'il eût encore été moins engagé dans le monde, et s'il se fût encore plus soigneusement appliqué à la recherche de la vérité, il est certain qu'il aurait poussé bien plus loin les sciences qu'il a traitées, et que sa métaphysique ne serait pas telle qu'il nous l'a laissée dans ses écrits ¹. » En vérité, tout mystique du Moyen-Age dépassait de l'infini ses contemporains versés en scolastique ; la foi la plus pure est moins naïve que certaines subtilités. Et les choses ont-elles changé depuis que la science existe ? Le physicien sait depuis Bacon qu'on ne commande à la nature qu'en lui obéissant ; il a signé avec elle un traité de capitulation. Pour la dominer, il lui faut donc renoncer à la paresse scolastique, faire effort, bref, se placer, avant chaque expérience, par l'invention de l'hypothèse, qui est pénible et méritoire, et qu'il faut constamment renouveler, dans un état de tension d'autant plus étranger au savoir acquis, c'est-à-dire aux lois déjà connues, qu'il veut mettre ces lois à l'épreuve avec plus de sincérité en abdiquant sa liberté une fois la question posée par l'expérience. Bref, aujourd'hui comme dans tous les temps, l'ignorance est un moindre danger que l'immobilisation du savoir, qui revient à se complaire dans la science humaine. A toutes les étapes vraiment créatrices de la pensée philosophique succédèrent des élaborations qui les fixèrent en les stérilisant : après Platon vint Aristote ; après saint Augustin, saint Thomas ; après Descartes et Malebranche, Spinoza ; après Kant, les éclectiques et les positivistes. On ne peut tendre à la vérité qu'en l'oubliant sous sa forme acquise, par un acte de bonne volonté inspiré, par exemple,

1. Malebranche, *Conversations chrétiennes. Entretien VII*, éd. de 1702, p. 284 ; cité par Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924, p. 122.

d'une foi mystique dans le « progrès » ; pour atteindre l'immutabilité éternelle, il faut tourner le dos à l'inertie humaine. Mais, dans ce domaine, on ne peut plus apprécier les fins du savant au nom de la science : ce sont des fins parmi d'autres fins.

Au nom de la pratique, qui s'avère comme exigeant la séparation de la finalité et de la matérialité, c'est-à-dire la rupture de tous leurs liens réciproques, tels que la durée, où elles s'enlisent, et les doctrines systématiques, où elles se figent, nous devons rejeter à l'infini, en Dieu, leur point de convergence, c'est-à-dire postuler une identité surhumaine, qui ne sera plus ni pratique ni spéculative. Il nous faut donc abandonner ici Bergson, bien qu'ayant beaucoup reçu de lui, pour ce qu'il identifie le progrès à un changement sans orientation ; abandonner aussi Spinoza, qui limite la vertu au niveau de l'éternité qu'il a humainement conçue. « Ce serait une illusion de croire, dit l'historien de la philosophie à qui nous devons le plus ¹, que la Vérité se laisse définitivement réduire aux déterminations qu'on lui applique ; plus elle se laisse saisir, plus elle fait surgir d'elle ce qui actuellement échappe à toute mesure. Il en est déjà ainsi dans l'ordre de la connaissance scientifique : les solutions de génie qui à une certaine heure paraissent répondre à tout un ensemble de questions, ont surtout pour effet de susciter une multitude de questions nouvelles, et l'on reste comme surpris, après avoir tout attendu d'elles, de l'inconnu qu'elles découvrent. Il en est ainsi encore dans l'ordre de la moralité : l'acte qui semble le plus nous raffermir en nous et nous élever le plus complètement à la conscience de notre destinée a surtout pour effet de nous révéler clairement ce qui nous manque. Et l'on peut dire enfin que les systèmes philosophiques les plus larges et les

1. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 562-563.

plus rigoureux ne réussissent qu'à transformer les problèmes qu'ils prétendent résoudre. »

Est-ce à dire qu'on doive renoncer à la philosophie par respect de la vérité? Mais ce serait encore philosopher. Il faut renoncer au systématisme doctrinal, et c'est bien différent. Car la seule manière d'y renoncer, c'est d'envisager humblement l'écart qui sépare la pratique humaine de la spéculation humaine : or il n'est possible de réaliser pleinement cette attitude qu'en dépouillant la pratique de toute définition spéculative, nécessairement trompeuse, et la spéculation de toute appréciation morale, nécessairement décevante. Il faut séparer la raison pratique humaine, qui cherche à s'élever du devenir vers l'éternité, de la raison spéculative humaine, qui cherche à faire descendre dans le devenir les idées éternelles, c'est-à-dire ne croire à l'unité de la Raison que dans la Divinité. Si, comme l'a pensé Lachelier¹, c'est aller vers Victor Cousin plutôt que vers Kant, nous nous y résignerions, sauf à remarquer que c'est faire honneur à Victor Cousin d'une attitude héritée par lui de Malebranche. Au vrai, telle fut la philosophie de Malebranche ; et si, pour bien pénétrer cette souple et large pensée, il est préférable de s'appuyer sur la distinction de la finalité pratique d'avec la légalité spéculative, inversement, pour bien agir, il est préférable d'imiter Malebranche plus que tout autre philosophe. Imiter, c'est-à-dire non pas recopier la lettre, de façon à reconstituer une doctrine après d'autres, mais revivre. Il est admirable de voir avec quelle aisance une telle philosophie peut accueillir tous les efforts pratiques comme toutes les hypothèses scientifiques, sans rien perdre de ses lignes essentielles. Il semble que de siècle en siècle cette métaphysique puisse être renouvelée,

1. « Séparer les deux raisons pour fonder la morale, c'est une tactique inadmissible. Elle est Cousinienne, et non pas Kantienne. Le problème est d'imposer aux choses la forme de la raison. » (*Souvenirs d'Entretiens*, recueillis par C. Bouglé, *Revue de Métaphysique*, année 1921, p. 26.

puisqu'elle embrassait le christianisme de saint Augustin avec le rationalisme de Descartes ; en substituant chaque fois au second la plus récente étape de la science, le premier ne saurait que s'épurer et s'élever davantage vers Dieu. Inversement, on peut analyser le passé à cette double lumière, retrouver chez saint Augustin, source morale de Malebranche, la synthèse de l'éthique finaliste tirée des Évangiles par saint Ambroise, et de la théorie platonicienne des Idées ; et chez Platon lui-même, source spéculative de saint Augustin, l'harmonisation des physiques éphésienne, éléate et abdéritaine avec les pratiques d'amour et de pureté des mystères orphiques et pythagoriciens. Ce sont les mots *philosophie éternelle* qui viennent à l'esprit pour caractériser le dualisme auquel nous aboutissons. Entre les deux asymptotes de la morale et de la spéculation, les courbes les plus ambitieuses trouvent leur place toute prête. Seule, sans doute, la psychologie, science du contingent et complaisance dans l'imperfection, fondement du cercle anthropocentrique dont nous avons signalé en son lieu le mirage perpétuel, devrait, dans une philosophie dont l'humilité fait toute la grandeur, sacrifier son unité doctrinale à l'alternance temporelle des deux ordres en lesquels elle se résoud¹.

Or, cette humilité est le plus puissant instrument de pénétration scientifique, comme la plus urgente vertu pratique, puisqu'elle lève tous les obstacles à l'amour parfait. C'est grâce à elle que Malebranche, sans vouloir se faire honneur d'aucune théorie personnelle, fut « admirablement apte à réunir en une harmonieuse synthèse les divers fragments de vérité que d'autres avaient découverts ; ainsi sa théorie des couleurs montra-t-elle comment ce que Newton

1. Voir, sur l'opposition d'une certaine psychologie à la métaphysique de Malebranche, l'article de E. van Biéma : *Comment Malebranche conçoit la psychologie*, principalement la conclusion ; *Revue de Métaphysique*, janvier 1916 (numéro du centenaire de la mort de Malebranche), p. 146.

avait prouvé touchant la constitution de la lumière se devait accorder avec l'optique ondulatoire de Huygens ; et, après que cette optique ondulatoire eut triomphé du système de l'émission, lorsque la nouvelle théorie reprit une bonne part des idées de Newton, ce fut sous la forme dont Malebranche les avait revêtues... aussi lui arriva-t-il ce qui arrive trop souvent aux modestes : on admit les idées qu'il avait proposées, mais on ne parla point de celui qui les avait conçues¹. » On sait ce qu'est cette théorie, « divinatoire à un degré surprenant », selon l'expression de Lasswitz². Ce n'est rien moins que la supposition, faite dès 1699, que les différences de couleurs sont dues à des différences de période vibratoire³, complétée en 1712 par celle que la lumière rouge a la plus lente période, la lumière violette la plus courte⁴, le tout s'appuyant sur la conception d'un éther gyrostatique qui n'a été retrouvé que par Thomson⁵. Il convenait de le rappeler, afin de reporter sur Malebranche l'honneur de cette physique des différences de rythmes, sans laquelle Bergson n'eût pas conçu la relation purement temporelle de la matière à l'esprit ; afin aussi d'excepter Malebranche du reproche, si courant à l'égard des philosophes systématiques, d'avoir suivi la science au lieu de la précéder⁶. Il n'est pas jusqu'à sa

1. Duhem, *Optique de Malebranche*, Revue de Métaphysique, n° cit., p. 90.

2. *Geschichte der Atomistik*, II. Bd., Hamburg u. Leipzig, 1890, p. 426.

3. Duhem, *art. cit.*, p. 80.

4. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, XVI^e éclaircissement (éd. Bouillier, II, p. 526).

5. Duhem, *art. cit.*, p. 79.

6. « L'ensemble de son système semble bien, au premier abord, une métaphysique subtile et obscure, d'autant plus bizarre et artificielle qu'on la résume plus brièvement ; mais, chose singulière, les détails sont des notions qui nous paraissent aujourd'hui très positives et très scientifiques... les idées qu'il a semées ont été fécondes, et elles ont contribué pour leur part à produire la philosophie contemporaine. Enfin il faut se souvenir que la science n'est possible et ne fait de progrès que sous l'inspiration de quelques idées générales qui lui fournissent une méthode et des moyens d'explication. Ces idées générales

négligence de la psychologie qui ne lui ait permis de deviner l'attitude actuelle des psychologues en face de la physiologie¹ et, deux cents ans avant Lange, la théorie circulatoire de l'expression des émotions².

Aussi est-ce grâce à la conception que se fit Malebranche de l'âme et du corps, ou plutôt de l'élan qui monte de l'âme vers Dieu et des lois qui descendent de Dieu vers le corps, que nous pourrions, pour conclure ce chapitre, répondre aux deux questions laissées en suspens depuis le début de notre Seconde Partie³ : « Pourquoi la finalité se limite-t-elle en nous à des tendances vers telle ou telle représentation de mouvement ? Pourquoi fait-on tel mouvement plutôt que tel autre ? » Au vrai, chacun de nous n'est rien qu'une suite d'événements ; en chacun de ces événements un désir se rencontre fortuitement avec une cause partielle qui le combat. Nous croyons toujours agir sur les choses comme si nous étions nous-mêmes une cause efficace ; mais seul Dieu, c'est-à-dire la Raison d'où découlent les lois du monde, est une telle cause. De tous nos gestes nous ne sommes que *causes occasionnelles*. Lorsque je lève mon bras, je donne occasion à une infinité de lois de s'exercer en une infinité de façons dans l'univers entier. Mais je n'en connais que ce que ma faiblesse, la limitation de mon désir, c'est-à-dire mon effort et ma souffrance, complétés de toutes les souffrances antérieures des hommes, ont pu m'apprendre sur la matière de mon bras et sur celle qui l'entoure. Cette connaissance est incomplète et inexacte. Au reste, elle im-

sont inventées par quelques grands philosophes qui, pour les concevoir, ont besoin de tout un échafaudage métaphysique ou mystique. Les savants de nos jours sont, malgré eux, des disciples de Descartes et de Malebranche.... » (Pierre Janet, *Introduction* au Second Livre de la *Recherche de la Vérité*, Paris, 1886, p. 18 et 22.)

1. Voir plus haut, p. 150.

2. Cf. Billia, *Sulle dottrine psicofisiche di N. Malebranche*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1901. Cf. aussi Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 261-262.

3. Voir plus haut, p. 161-162.

porte peu : un paysan ou un joueur de gobelets remue son bras aussi savamment que le plus habile des anatomistes ¹. Si j'agis, c'est, d'autre part, en vue d'un but plus ou moins bon. Mais ce but est d'autant moins bon qu'il tend davantage vers l'avenir; car alors je cherche à poursuivre un changement que j'éprouve déjà; je voudrais aller vers un moment dont je désire en vain qu'il ne diffère pas du moment actuel; j'aspire à une prolongation du devenir aussi coupable qu'impossible. Bref, en moi se rencontrent des effets mal connus et des inclinations mal dirigées; et de cette rencontre résultent la multiplicité successive et le rythme de la conscience : l'imperfection de l'entendement revient à ne pouvoir connaître qu'une chose à la fois ².

Pourquoi ne suis-je que cela ? Si, en me le demandant, je m'étonne de *n'être* pas autre, de ne pas posséder une puissance plus grande, de n'être pas une vraie cause dans le monde, alors je m'enfonce dans la contradiction. Étant le temps, je crois, avec Spinoza, plonger dans l'éternité. Étant homme, je crois être Dieu. Si, en admettant que je suis homme, je m'étonne que Dieu m'ait *créé* si imparfait, alors je me suppose déjà dans l'éternité et j'essaie de me déduire moi-même. Or je ne le fais qu'avec ma conscience temporelle, et l'idée obscure de création me décevra bientôt : car je chercherai pourquoi Dieu m'a créé, à ma naissance, tel que je devais devenir, ou pourquoi il a créé tel ou tel ensemble d'êtres vivants à l'origine des temps. Mais, en vérité, il ne cesse de me créer; et lorsque j'essaie de concevoir sa puissance, c'est-à-dire le rapport de son éternité à mon temps, je le rabaisse jusqu'à moi. Agir selon cette idée, manier la puissance, c'est me substituer à Lui. « Rien n'est plus saint, plus sacré, plus divin que la puissance, et

1. *Recherche de la Vérité*, Livre VI, 2^e partie, ch. 3. — *XV^e éclaircissement*. — *Méditations chrétiennes*, VI, p. 11-14. — Cf. Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 235, et Pierre Janet, *op. cit.*, p. 49.

2. *Recherche de la Vérité*, Livre III.

celui qui se l'attribue, celui qui la fait servir à ses plaisirs, à son orgueil, à ses désirs particuliers, commet un crime dont Dieu seul peut connaître et punir l'énormité¹. »

Si la pratique consiste, au lieu de se laisser vivre, et de croire que l'on progresse du fait que l'on vieillit, à chercher constamment la perfection, à désirer l'éternité, elle suppose d'abord cette conscience de notre imperfection propre, de notre néant, à laquelle nous venons d'aboutir ; elle doit commencer par la parfaite humilité à laquelle nous contraint le dualisme des inclinations imparfaites et des causes imparfaitement connues au sein du temps que nous vivons. Et elle doit se poursuivre par le relèvement progressif de nos inclinations, par le désir que nos tendances, en tant que tendances, deviennent meilleures. Alors sans doute les causes, dans la proportion où, en tant que moyens, nous en ferons meilleur usage, nous seront du même coup moins inexactement connues. Mais c'est prendre soin de séparer d'abord l'ordre des fins, qui tend vers Dieu, de celui des lois, qui émane de Dieu ; de reconnaître avec Héraclite et Plotin que de Dieu à la matière il peut y avoir deux mouvements inverses. Avouant d'une part l'ensemble des effets pour les conséquences d'un ensemble infini de lois, nous cesserons de penser à des entités, à des puissances, à des forces situées en des êtres, c'est-à-dire à des mondes découpés dans le monde ; nous remplacerons l'idée de cause particulière par celle de loi générale ; nous substituerons à la scolastique cette science pure qui suspend les phénomènes à des relations mathématiques de plus en plus claires et simples². Mais c'est à la condition de reconnaître d'autre part nos tendances pour des fragments imparfaits de l'ensemble illimité des fins, et de cesser d'y mêler les objets

1. Malebranche, *Traité de Morale*, II, chap. I.

2. Sur ce que Kant, dans ce domaine, doit à Malebranche par le canal de Hume, voir Pierre Janet, *op. cit.*, p. 21-22, et Delbos, *op. cit.*, p. 245-246.

connus, afin de ne pas rabaisser nos désirs à la prolongation de notre vie matérielle. « La connaissance des causes finales est assez inutile pour la physique, ainsi que Descartes le prétend ; mais elle est absolument nécessaire pour la Religion ¹. » Ainsi nous ne nous poserons plus le problème du mal. Car, songeant à notre condition, nous donnerons au mot *Pourquoi ?* deux sens distincts ² ; ou bien : *En vertu de quelle loi ?* et cette question ne saurait que nous exciter à l'étude ; ou bien : *Pour quelle fin ?* et cette question bien entendue nous incite à mieux agir : si nous souffrons, il nous faut, en effet, élever nos désirs vers un Bien qui ne nous manquera pas, et qui, donc, ne nous laissera pas souffrir ; si nous sommes mauvais, — vers un Bien légitime ; si nous sommes impliqués en des querelles humaines, — vers une Fin commune où s'effaceront les limites que ces querelles dévoilent. Alors le mal se manifestera comme tendant vers le Bien auquel, à travers lui, nous aspirions confusément. « Pour aimer le mal il faut aimer le bien ; car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien ³. » Il ne nous reste que peu de chemin à faire pour atteindre la source suprême de cette impression.

1. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, Entretien III.

2. Voir plus haut, p. 169.

3. Malebranche, *Traité de Morale*, I, chap. III.

CHAPITRE VII

LA FINALITÉ PRATIQUE

Le temps conscient est la donnée immédiate de la pratique, et la psychologie ne fait que la déformer en y ajoutant des termes moyens à l'infini. Voilà sans doute pourquoi les moralistes ont toujours été plus près de la conscience, qu'ils voulaient réformer, que les psychologues qui la voulaient observer. La connaissance de l'âme était le but de Socrate, et pourtant la psychologie ne lui doit aucune découverte, alors qu'elle doit presque tout à saint Augustin, même la définition par le *Cogito* de cette conscience qu'il jugeait souillée de péchés¹ ; et la plus pénétrante analyse de la liberté se trouve chez Malebranche, parce qu'il cherchait à la diriger vers la nécessité transcendante de la grâce, et non à en jouir. Bref, c'est en voulant le bien qu'on trouve en plus la vérité, même sur le siège de l'erreur et du mal,

1. « Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Cogitare te scis? Scio. » Augustinus, *Soliloquia*, II, 1, n. 1.

qui est la conscience. Ainsi délivrés du souci de notre Moi, cherchons à nous élever plus haut; nous ne nous connaissons vraiment qu'à ce prix. S'élever, c'est liquider sa conscience par un « examen » impitoyable d'où elle ressort dépouillée du mal, transformée tout entière en résolutions que l'action accomplira. Cette épuration, si elle pouvait être parfaite, mènerait au redressement infini de nos inclinations, au désir efficace de la sainteté absolue. Un tel *désir* est bien celui que Biran avait découvert à la fin de son évolution, avec cette différence, toutefois, qu'il n'est pas orienté à partir d'un point moyen, qui serait le Moi, vers deux pôles opposés, le Bien et le Mal; mais qu'il part du devenir, qui est le mal, pour s'élever plus ou moins haut, l'éternité étant son but suprême, et le Moi constituant la succession contingente de ses tentatives suivies d'échecs.

Grâce à l'identité du Moi et du temps, nous sentons la possibilité du redressement nécessaire pour nous élever vers la sainteté. Nous savons, en effet, ce qu'est le passé : c'est la conscience de nos expériences imparfaites, de nos faiblesses; le considérer comme une source d'action, chercher à enchaîner nos actes présents à nos actes antérieurs, vouloir donner à la suite de nos états de conscience une sorte d'unité dans l'irrationnel et l'imparfait, et « sculpter notre statue », c'est prolonger le devenir, s'attribuer la puissance, donc aimer le mal. Kant nous a montré qu'il faut nous convertir; il éclate donc aux yeux que nous devons rompre avec notre passé, et cela en chaque minute. La mémoire nous enseigne l'humilité et nous retient de tomber dans les mêmes fautes; elle ne nous dit pas ce que nous devons faire. — Le présent et l'avenir, au contraire, sont les voies de la liberté : l'un et l'autre peuvent réaliser nos désirs actuels. Mais nous savons que si ces désirs inclinent vers l'avenir, ils nous replongeront dans le devenir, temporiseront, et retarderont indéfiniment notre conversion. Si, surmontant la lâcheté naturelle, ils s'élèvent immédiate-

ment vers la Fin unique, ils agissent efficacement. — Ainsi se précise l'angle d'action de la liberté, limitée par les deux dimensions entre lesquelles elle oscille : la liberté cesse d'être une énigme dès que l'on sent que, de ses deux limites, l'une est le prolongement du mal, l'autre l'étreinte de l'éternité. C'est ce que Malebranche va mieux nous faire sentir.

Dans la mesure où nous sommes libres de mal agir, remarque-t-il, nous le sommes aussi de bien agir. « La liberté n'est que l'âme en tant qu'elle n'est pas invinciblement portée vers les biens particuliers, ou qui ne remplissent pas entièrement son désir naturel : car la force qu'a l'âme de suspendre son consentement à l'égard des faux biens se tire du mouvement naturel et invincible qu'elle a pour le bonheur¹ ». Agir mal, c'est donc se retenir d'agir bien ; c'est s'interrompre avant d'avoir atteint la fin suprême ; c'est ne pas user du « mouvement » que nous avons pour aller plus haut. « Ce qui fait principalement que nous péchons, c'est que, aimant mieux jouir qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouir et de la peine que nous trouvons à examiner, nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien et pour l'examiner, et nous nous arrêtons dans la jouissance des choses dont nous devrions seulement faire usage. Mais, si l'on y prend garde de près, on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de notre part qu'un défaut ou une cessation d'examen ou de recherche qui corrompt, pour ainsi dire, l'action de Dieu en nous, mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainsi que faisons-nous quand nous ne péchons point ? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous ; car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutôt à un faux bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons, que faisons-nous ? Rien. Nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par une impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai bien et rendons

1. *Recherche de la Vérité*, II^e éclaircissement.

inutile le mouvement que Dieu imprime en nous ¹. » Ainsi, quel que soit le rapport de mon action à Dieu, problème que Malebranche nous invite à traiter, elle n'en a d'abord aucun au mécanisme du monde, en tant qu'intention bonne ou mauvaise, et, sur ce point, Kant a rejoint Malebranche sans le dépasser ². Sur le rapport de la liberté au bien et au mal, plus subtil que Spinoza, Malebranche avait compris que si une liberté, même illusoire, oscille entre l'un et l'autre, l'un et l'autre la postulent ; mais que, pour cette raison même, elle leur est étroitement liée : elle tire sa contingence de la nécessité transcendante de fuir le devenir donné, qu'elle nie, pour se fondre dans l'éternité, où elle trouvera l'autonomie qu'elle cherche. Zone intermédiaire entre deux limites hétérogènes où elle s'anéantirait comme l'avait entrevu Biran, elle n'est pas en elle-même comme le crut Renouvier un pouvoir autonome ; elle est l'intervalle qui sépare le fait du droit ; en termes augustinien, entre *non posse non peccare*, qui est le mal, et *non posse peccare*, qui est la sainteté, il y a *posse non peccare*, et c'est la liberté.

Quel est le rapport de mon action à Dieu ? Je dois librement désirer l'éternité ; mais prendre ma liberté pour une puissance personnelle suffisante serait me substituer à l'éternité au lieu de la désirer : il faut que ma liberté aspire à se confondre avec la puissance divine ; à la limite, elle s'y absorberait : tel est le sens de la grâce. Avoir une intuition, ou plutôt un désir approprié de cette grâce est chose impossible lorsqu'on essaie de déduire la liberté de l'idée de puissance, c'est-à-dire du rapport de l'éternité au temps : car une conscience imparfaite ne peut embrasser un tel rapport ; c'est chose facile lorsqu'on pose que Dieu c'est l'éternité, qu'en lui se rejoignent l'ordre des grandeurs et l'ordre des perfection, mais que, pour moi, homme, ces deux ordres restent séparés. Il me faut alors ou concevoir l'éternité comme

1. *Recherche de la Vérité*, I^{er} éclaircissement.

2. Cf. Delbos, *op. cit.*, p. 283-286.

grandeur, ou la désirer comme perfection ; je ne puis manier la puissance suprême, mais je puis me rapprocher d'elle par le désir, et dans cette mesure même la grâce agit en moi. C'est dire que l'on peut confondre les degrés de la grâce qui se réalise en moi avec les degrés de la liberté par laquelle je me renonce en m'élevant vers la sainteté ; mais c'est dire aussi que la première seule a une essence purement finale, qu'elle seule donne son sens à la liberté même, et que, si l'on peut enfin définir cette dernière comme *ce qui, de la grâce, est au pouvoir de l'individu*, je ne puis atteindre par moi seul la Fin suprême ; car alors, n'étant plus imparfait, je ne serais plus moi, je serais en Dieu et par lui¹. Ce que permet ma liberté personnelle, qui n'est que la réfraction de la puissance éternelle dans le temps, c'est exactement de répéter en plusieurs moments ceux de mes désirs qui procèdent le plus immédiatement de la grâce, et de ne pas répéter ceux qui s'en éloignent le plus. Ainsi je ne progresserai point de mon fait, mais je différerai ma chute jusqu'au prochain éclair de la grâce. Je n'essaierai pas de faire reposer mes actes sur mon efficacité propre, par ces « maximes » où la volonté, se raidissant au delà du temps de sa mission légitime, se brise fatalement ; mais sur l'efficacité de la puissance infinie, par les inspirations légitimement et constamment renouvelées de l'amour divin.

La notion de grâce m'apparaît désormais comme l'aspiration au Bien qui rejoint sa source, et donc comme la solution unique du problème moral, parce qu'à la fois tendentielle et surhumaine. Elle est la limite extrême de mes désirs, le

1. Ainsi peuvent s'expliquer ces paroles de Lachelier : « Pour susciter l'action morale une idée est nécessaire et suffisante : la vie a un sens supra-sensible, sa fin n'est pas dans le monde matériel, les phénomènes ne sont bien qu'une apparence. — Objection : Pour soutenir cette morale, la croyance à l'immortalité personnelle ne reste-t-elle pas nécessaire ? — Réponse : Mais qu'est-ce que la personnalité ? Qui sait s'il ne s'agit pas d'en sortir ? Au surplus l'immortalité prend un sens spécial aux yeux d'un kantien, pour qui le temps n'existe pas... » (G. Bouglé, *Souvenirs d'entretiens*, Revue de Métaphysique, année 1921, p. 26.)

moment où ils atteindraient la Raison divine, Fin suprême en même temps que Loi universelle, le signe auquel je reconnaitrais que tout est accompli, que je domine tous les temps du haut de l'éternité. Si l'éprouver n'est pas en mon seul pouvoir, il me faut la chercher. Car en elle se résument nos conditions initiales : perfection et efficacité. Et elle est aussi le critère qui permet de juger toutes les morales, bien que, pour cette raison même, toutes la cherchent sous quelque dénomination dès qu'elles sont des morales et veulent le Bien. Car toutes impliquent la nécessité transcendante d'un devoir-être, une voie ascensionnelle partant de données indifférentes à ce devoir-être, donc des tendances qui peuvent être mauvaises ou bonnes, et une limite de légitimité qu'elles doivent atteindre ; or le signe qu'elles l'ont atteinte ne peut être que la fusion de ces tendances, devenues parfaites, avec le siège de toute vérité. Les morales positivistes impliquent cela tout de même que les morales religieuses. Mais la notion hybride de « progrès nécessaire », qui mêle la nécessité physique au progrès des valeurs dans les données contingentes elles-mêmes, ampute Dieu de son éternité en le plaçant dans l'avenir, sous forme d'une société future, donc contingente et particulière. Si bien que tout individu antérieur à cette société (et cela pourra peut-être se dire, qui sait ? de tous les hommes) devrait renoncer à orienter dès à présent sa bonne volonté, parmi le flot des événements qui lui apparaissent possibles, vers un signe incontestable de la perfection. La grâce lui offre au contraire ce signe ; car si toutes les morales humainement efficaces, religieuses ou non, supposent une foi immédiate et essentiellement indépendante des théories spéculatives sur lesquelles ces morales croient s'appuyer, le but légitime de toute foi immédiate est la grâce qui la pourrait sanctifier.

Que le mot même de *grâce* ait une histoire, qu'il soit d'origine chrétienne¹, d'élaboration augustinienne, et qu'il

1. On ne peut remonter au delà de ce texte du Nouveau Testament :

ait trouvé sa plus intense signification en quelques grandes âmes françaises : Calvin, Pascal, Arnauld et Malebranche, ces faits peuvent servir de point de départ à des études qui seraient ici déplacées. Faut-il se demander pourquoi les célèbres querelles qu'il évoque ont cessé de passionner les hommes ? Faut-il craindre que, par suite, le problème moral tout entier ait perdu de son actualité ? Mais ce serait croire que l'humanité renonce à sa propre essence positive. Ne faut-il pas admettre, d'ailleurs, que la valeur intrinsèque des principes est indépendante des modes sociales ? Et ne devons-nous pas espérer qu'une si haute espérance continuera de briller, d'intervalle en intervalle, à travers tous les siècles que durera l'humanité ? Quoi qu'il en soit, c'est lorsqu'elle brille et chez ceux qu'elle éclaire que la pratique est en fait guidée vers son accomplissement suprême. Prendre parti dans les querelles que nous rappelions n'est pas de notre sujet, dès lors que les adversaires s'accordent à considérer la grâce comme intemporelle : et c'est tout le sens de la prédestination. La question de savoir si la grâce de Dieu a égard aux mérites des hommes ou à Sa seule sagesse conçue soit comme universelle, soit comme formée de décrets particuliers, relève d'une conception peut-être trop précise de l'éternité. Rappelons-nous, pourtant, que la notion de mérite, née chez les Stoïciens, conservée par les Pélagiens, puis par Kant, ne constituerait pas un critère suffisant de légitimité,

« Car la loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. » (*Évangile de Saint Jean*, I, p. 17.) Le rapport de la foi chrétienne à la philosophie, et spécialement à la téléologie, a été envisagé sous son jour définitif par Kant dans le texte suivant : «... l'introduction de cette expression [*fides*] et de cette idée particulière dans la philosophie morale peut paraître suspecte, parce qu'elles viennent du christianisme, et on pourrait ne voir dans l'emploi de ce mot qu'une flatteuse imitation de sa langue. Mais ce n'est pas le seul cas où cette religion, si admirable et si simple, a enrichi la philosophie de concepts moraux plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là, mais qui, une fois dans le monde, sont librement approuvés par la raison, et acceptés comme des concepts qu'elle aurait pu et dû trouver et introduire elle-même. » (*Critique du Jugement*, trad. Barni, II, p. 207, note.)

puisqu'il reviendrait à subordonner le Bien à la manière humaine dont il a été atteint¹ ; par rapport à la grâce, nous démeritons toujours. Cherchons donc la morale la plus pure du côté de ceux qui ont accordé le plus à l'efficacité de la grâce, et qui, tout en commandant de la désirer, ne se sont pas cru en droit de se l'attribuer, c'est-à-dire de la subordonner à certaines institutions ou à certains hommes. Dans la tragédie surhumaine de Port-Royal, Pascal et Arnauld, sans philosopher aussi précisément que Malebranche, se sont peut-être abandonnés mieux que lui au principe suprême de la pratique², sans toutefois retomber à l'individualisme de Calvin, qui leur fut pourtant si proche par la doctrine de la prédestination.

Que dois-je donc faire pour accueillir et conserver la grâce ? S'il n'y a qu'une seule vertu, qu'on peut appeler charité ou amour de l'ordre divin, il y a autant de devoirs qu'il y a d'objets capables de solliciter mon attention. Objectera-t-on que l'attention ne concerne que la spéculation et non la pratique ? Mais je suivrais passivement le devenir si la souffrance, en excitant mon attention, ne m'éveillait du sommeil de la durée. La souffrance et la pensée sont donc un premier degré de la liberté et de la grâce. Elles sont voulues par la puissance éternelle, mais elles ne constituent qu'un moyen. « On peut avoir le cœur corrompu et continuer d'aimer les mathématiques, car l'évidence de la vérité est en soi agréable. Mais il n'en va pas de même quand cette vérité éclaire nos désordres cachés, nous condamne, nous punit, nous couvre de honte et de confusion³. » Quels devoirs relatifs s'attachent aux

1. Voir plus haut, p. 100.

2. Lors de la publication de la *Fréquente communion*, par Arnauld, « les religieuses ni les solitaires n'avaient eu encore à se prononcer ou à prendre parti sur ces graves questions [de la nature de la grâce]. On n'était point encore janséniste ou moliniste ; on était simplement pour ou contre une religion sévère et une morale austère. » (Calot, *Aperçu historique...*, in *Port-Royal et le jansénisme*, Notice sur l'exposition de la Bibliothèque Ste-Geneviève, Paris, 1925, p. 48.)

3. Malebranche, *Traité de Morale*, I, V, p. 22. Résumé par Thamin,

incarnations matérielles de la pensée ? Il faut les prendre comme les moyens d'une charité plus grande : les considérer comme des *tâches*. Et dans ce domaine la plus humble pratique dépasse la spéculation la plus ambitieuse. Car dire qu'un objet n'a d'autre essence que son usage, humain d'abord, puis surhumain, c'est transcender le pragmatisme en l'absorbant pour rejoindre la conception purement légale de l'univers, pour laquelle également les objets cessent d'exister du fait que la réflexion y remplace la jouissance du monde sensible. Une tâche est en effet chose toute négative ; elle est ce que je cherche à anéantir, et ce que je puis anéantir par le miracle de l'action. Accomplir, à propos des objets familiers, à propos de mon corps, de mon abri ou de mes instruments de travail, ce que la réflexion me montre comme une tâche, c'est me libérer de bien des causes de jouissance ou de chagrin pour me préparer à des désirs plus nobles. Ainsi se justifient les progrès de la civilisation vers le bien-être, dès qu'elle ne le prend pas pour fin, mais pour moyen de libération ; ainsi se justifie la plus humble, la plus absorbante besogne manuelle dès qu'elle est animée de l'amour du travail efficace, dès qu'elle effectue, pour m'en libérer moi-même ou pour en libérer les autres, les actes qui doivent être effectués ; la vanité professionnelle et le mépris de l'effort sont les deux vices opposés que tue l'amour de la tâche exactement accomplie. Là encore, regarder vers l'avenir, me ménager par le travail des loisirs futurs, viser à l'instant où je pourrai me reposer entièrement d'agir, c'est le mal et c'est l'utopie, pour moi et pour tous ceux dont s'empare cette absurde concupiscence. La libération par le travail est un devoir constant, que la mort seule interrompt. Et c'est pourquoi je puis en chaque instant me consacrer avec sérénité à mon humble tâche matérielle, comme à un

devoir menant vers l'éternité, et non avec amertume, comme à une injuste nécessité ; l'injustice est d'ailleurs une forme du mal, dont je sais qu'il ne faut pas le déplorer, mais le détruire par l'accomplissement de la tâche qui l'incarne.

Et c'est là, si l'on veut, une morale de l'intention, puisque la légitimité morale dépend du but que je me propose ; mais, quoi qu'en ait pensé Kant, nulle intention ne peut être réputée sincère, c'est-à-dire assignée véritablement au sujet moral, tant qu'elle ne se répète pas assez fréquemment pour mériter le nom d'acte : car un acte n'est au fond qu'une intention renouvelée dans les occasions où elle peut se manifester à d'autres consciences. Si mon acte est le signe de mon intention, c'est sans nul doute parce qu'il dépend d'elle et non elle de lui ; en ce sens nous avons conservé la liberté transcendantale kantienne et rejeté le succès matériel, c'est-à-dire l'efficacité humaine, ou, qui pis est, animale, comme principe moral¹ ; mais précisément pour cette raison je ne puis me croire, avec Kant, enfermé par les « vices involontaires du tempérament » et « l'avare répartition des dons d'une nature marâtre » dans une bonne volonté qui « manquerait totalement du pouvoir d'exécuter son intention². » Puisque mon acte est suspendu à la fin que je poursuis, il ne peut sembler étranger à cette fin que pour une critique insuffisante ; cette critique, ne l'oublions pas, est elle-même le fait de l'attention de l'observateur, et l'attention est « une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la raison nous éclaire³ ». Si, par hasard, mon action était jugée trop favorablement par rapport à mon intention véritable, ce serait faute de pénétration chez l'observateur, et un moraliste plus perspicace pourrait relever les insuffisances inaperçues. Si elle est, au contraire, méconnue, et c'est le cas le plus fréquent, c'est

1. Voir plus haut, p. 211-212.

2. *Ibid.*, p. 56 et 66.

3. Thamin, *art. cit.*, p. 95.

faute de bonne volonté ou de sympathie de la part de mes juges, et il m'appartient de forcer cette sympathie par des actions moins équivoques. En aucun cas je ne pourrai récuser l'humanité entière et me déclarer seul juge de ma conduite : dès lors tout me serait permis ; la morale retomberait dans le psychologisme piétiste, selon le cercle que nous avons précédemment signalé chez Kant¹ ; et nous n'aurions pas eu le droit de remonter aux principes pratiques par l'examen des actes de leurs partisans, comme nous l'avons systématiquement tenté ; c'est-à-dire qu'aucune méthode vraiment pratique, et donc adéquate, ne serait applicable en morale. Si, heureusement, il n'en est rien, il faut en revanche que chacun de nous prenne la responsabilité de sa conduite, s'expose à être jugé sur elle, et recherche, lorsqu'il aura failli, non pas l'obstacle matériel qui pouvait l'excuser, mais l'insuffisance intentionnelle qu'il lui faut interrompre. Ce redressement perpétuel est d'autant plus pressant que, selon la remarque de Malebranche, tout acte prépare une habitude, et toute habitude engendre ensuite des actes conformes à l'acte initial. -- Mais il y a des actions inexécutables, dira-t-on. — Comment le prouver sans tenter de les accomplir ? La mort seule pourrait m'absoudre de n'avoir pas indéfiniment renouvelé mes intentions bonnes ; en refusant de la craindre, j'agirai jusqu'à la limite des possibilités, qui est toujours plus reculée que ma lâcheté ne l'imagine ; et si, en suite de cette attitude, les lois du monde détruisent mon corps et absorbent ma liberté, j'aurai atteint, comme on le verra, l'unification suprême.

Quelles fins sont supérieures à ces tâches matérielles au-dessus desquelles nous avons dit qu'il fallait se préparer à s'élever ? Faut-il dire que ce sont les fins humaines ou sociales ? Mais qu'ajouteraient-elles à mon activité habituelle, puisque je suis déjà homme en l'exerçant, et même

1. Voir plus haut, p. 146-147.

en craignant de l'exercer ? L'« humanité » ne saurait s'élever au-dessus du temps ; selon la saisissante image trouvée et retrouvée par les Hindous, les Hellènes et le Moyen-Age, elle est attachée à la roue du hasard, montant du sol à quelque médiocre succès, pour retomber sur le sol ; le but n'est pas de rester toujours au sommet de la roue, ou d'atteindre le terme de son trajet, mais de nous en détacher. Pour préciser notre attitude, individualité et société sont deux manières, inégalement multiples, de rouler au long du devenir. N'en concluons pas que la morale sociale, c'est-à-dire la politique, puisse simplement se déduire de la morale individuelle. Mais sa fin est la même ; l'origine seule et les moyens diffèrent ; si nous abordions ce nouveau problème, nous chercherions, par une méthode analogue à celle de tout le présent essai, la nature et le rythme de la conscience sociale, la formule de la justice rationnelle, la direction des passions collectives, et le sens suprême de la mission des peuples. C'est dire que les faits politiques imposent aux sociétés des tâches spéciales, comme les faits de conscience en imposent aux individus ; si l'on entrevoit ainsi une analogie entre les méthodes de résolution des deux problèmes, c'est que la Fin suprême, de quelque point du sol qu'on la considère, brille toujours du même éclat.

Quels sont pourtant mes devoirs à l'égard des autres hommes et à l'égard de la société ? A l'égard des hommes, il ne peut s'agir que de devoirs fraternels, puisqu'ils ne me sont supérieurs ou inférieurs que de façon contingente, puisque j'ai rarement le loisir ou la force d'esprit de les juger, et qu'un jugement porté sur un de leurs actes passés ne peut rien me faire présager de leurs actes futurs. Dans cette ignorance, je ne suis assuré que d'une chose : c'est qu'ils ne font ni ne feront rien qu'il n'eût pu m'arriver de faire dans des circonstances identiques ; leurs actions admirables méritent ma fierté joyeuse, leurs fautes méritent ma douloureuse indulgence ; car, pris comme eux entre les lois du monde

et l'attraction de la grâce, je ne suis essentiellement distinct d'aucun de mes frères. « Il ne faut pas seulement estimer et donner des marques d'estime aux pauvres et aux derniers des hommes, mais encore aux pécheurs et à ceux qui commettent les plus grands crimes. Leur vie est abominable, leur conduite est méprisante, et il ne faut jamais l'approuver, quelque éclat de grandeur qui la relève. Mais leur personne mérite toujours de l'estime. Car rien n'est digne de mépris que le néant et le péché, néant véritable qui corrompt la nature, qui anéantit le mérite, mais qui ne détruit point l'excellence de la personne¹. » Et c'est lorsqu'il ne faut prendre à leur égard une décision, agir pour ou contre eux, que le sentiment de cette fraternité m'aidera. Ne cherchons pas ce qui peut résulter d'un acte ou d'une parole, car l'habileté est chose dangereuse². Imaginons que nous soyons maintenant celui envers qui nous agissons, celui qui nous craint ou nous brave ; nous ne commettrons alors ni vilenie, ni lâcheté ; nous sentirons ce qui est bon pour lui et pour nous. Mais il y faut un effort de sympathie ; la fraternité ne peut se pratiquer sans que l'amour nous élève au-dessus de notre frère et de nous. Et Malebranche met justement en garde contre ces amitiés aveuglément particulières qui transposent seulement l'égoïsme : tout en nous séparant du reste de l'humanité, elles ne sont bonnes ni pour nous ni pour ceux qu'elles nous font mal aimer. La vraie charité, dirigée vers Dieu, sans exclure aucun homme de notre sympathie, nous fait chérir avec prédilection ceux que les occasions temporelles ont spécialement confiés à notre affection : mais cet amour les élève avec nous vers une sérénité qui domine le déroulement de la vie.

Si les liens sociaux constituent, eux aussi, des rencontres dans le temps ; s'ils ne sont, comme la conscience elle-même,

1. *Traité de Morale*, II, VII, 4.

2. Voir les exemples cités par M. Thamin, *art. cit.*, p. 124.

que des entrecroisements de causes et de tendances, nous pouvons, sans soulever le problème social, nous assurer qu'en agissant personnellement selon la charité, nous nous acquitterons également bien des devoirs sociaux dans lesquels nous impliquent nos responsabilités. Le rapport de la grâce chrétienne avec le code mosaïque est à cet égard symbolique : elle ne cherche pas à le renverser, mais à l'accomplir. Le maximum de justice sociale réalisable à chaque instant le sera par les efforts d'union de tels ou tels hommes responsables, alors que la notion humainement rationnelle de justice, conçue par chaque groupe humain comme un programme rigide d'actions variées, maintient et aggrave les heurts ; la justice n'est vivante et féconde qu'assouplie par la recherche commune d'une Fin actuellement bonne, avec les créations et les accommodements qu'implique la finalité. Donc, en tant que je suis responsable, en tant que mes actes sont liés par une solidarité sociale à ceux d'une multiplicité d'individus, je dois aller vers le même idéal surhumain que si j'étais seul, et il n'y a pas de doute que la société n'en profite. Cela ne m'empêche pas de travailler *en outre* à la réalisation de la cité idéale, d'essayer d'intervenir efficacement dans la marche des événements sociaux, et donc de ne pas plus croire en politique qu'en morale à la fatalité du progrès. Je devrai même, si ma condition me donne une part de puissance, tendre avec toutes mes forces vers la solution de ce formidable problème, dans le même esprit de sacrifice, de rupture avec le passé, de perfectionnement constant qu'implique la finalité. Mais la seule charité le prescrivait déjà en principe ; et elle commande aussi le respect de ceux qui détiennent la puissance même injustement et la manient même maladroitement, pour ce qu'il y a d'éternité dans la puissance et de possibilités dans les personnes libres¹. De sorte que les

1. *Traité de Morale*, II, XI, 1 et 2.

seules règles de la finalité pratique suffisent à inspirer cette proportion de prudence et de hardiesse, de respect et de clairvoyance impitoyable, de sollicitude du détail et d'ampleur dans les vues qu'exige l'emploi des moyens politiques dans la cité présente.

Ce sont là, somme toute, les moyens de perfectionnement communs à la société et à chacun des individus qui la composent. Assurés que, par les voies différentes qui s'entrecroisent ici et que Kant avait tenté de suivre toutes deux à la fois, nous tendons vers un but unique, envisageons la fin de notre mouvement sans quitter la voie pratique, pour laquelle l'individu n'est qu'un moyen comme la société ne serait qu'un moyen pour la finalité sociale. Dépassez les moyens, sans mépris, sans espoir de nous en débarrasser dans la vie présente, mais afin d'entrevoir le but suprêmement universel dont le désir nous donnera la force de les maîtriser. Le sommet de l'ascétique se dessine, c'est-à-dire le succès légitime de notre effort. Succès joyeux? Non, car la joie est une émotion transitoire. Dououreux? Encore moins, car la tristesse est un signe de faiblesse. C'est la sérénité que doit donner l'accomplissement suprême. Et, par suite, la recherche rigoriste de la tristesse est presque aussi condamnable que le glissement sur la pente de la joie humaine. Si pourtant le mot *ascétique* éveille invinciblement l'idée d'effort, de mérite, ou au moins de lutte contre le démerite, c'est que nul homme n'atteint le bien que par la voie de la douleur. La joie se complait en elle-même et nous écarte de Dieu. La tristesse se fuit elle-même et nous pousse vers Dieu : elle est moins dangereuse parce qu'il est difficile de ne pas sentir qu'elle n'est qu'un moyen. Mais c'est la réalisation intégrale et sereine du But suprême, la sainteté elle-même qu'il nous faut chercher. Comme toute fin au moment où on l'atteint, elle nous donnerait, si nous nous abandonnions un jour totalement à elle, le plus grand bonheur que notre conscience pût embrasser.

La sainteté ne saurait être réalisée sans la grâce, et puisque la grâce est éternelle, je ne puis aspirer à atteindre un jour la sainteté absolue, pour la prolonger ensuite dans le temps. C'est donc au-dessus de l'humanité, au delà du temps et de la mort que doivent se porter mes désirs. Il n'y a là ni pessimisme, ni abandon, ni fossé à franchir, que pour les désespérés et les faibles : aller à Dieu, ce n'est pas aimer la mort, ni même y croire, c'est sentir la continuité du mouvement qui peut nous élever à Dieu. Puisque pour l'atteindre il faut achever de dépouiller l'humanité, puisqu'il faut quitter ceux qui ne nous ont pas imités, ou dont l'heure ne sonne pas en même temps que la nôtre, soyons sûrs que la mort n'est qu'une apparence : le croire est un devoir d'autant plus aisé qu'on est plus près de la sainteté. N'y pas croire ne nous empêcherait, hélas ! ni de dépouiller l'humanité le moment venu, ni de quitter ceux que nous aimons ; mais nous le ferions à contre-cœur ; l'excellence de cette soumission volontaire est même toute la justification du stoïcisme. La mort doit être, en effet, le retour de la matière vivante, de ces organismes que leur liberté met hors la loi, à la nécessité universelle. Que cette matière irrationnelle tende expressément à y rentrer et à s'y dissoudre, c'est pour elle le seul moyen de rejoindre la vérité totale. Qu'elle ait pu se maintenir dans la contingence, et résister si longtemps à la nécessité, c'était l'énigme de la vie et de la conscience, impliquant dans la *nature* la dualité des tendances et des causes. Mais que, cherchant naturellement à échapper à la mort (c'est ainsi que Claude Bernard a défini la vie, et cette définition scientifique rejoint symptomatiquement la croyance chrétienne à la corruption de la nature humaine), que dans ces conditions nous devions désirer ce que craint notre essence rebelle, cela exige le miracle de la grâce, l'effacement de l'opposition perpétuelle, la jonction en Dieu de nos désirs et des lois du monde. Appeler mort cette union, c'est un blasphème que se transmettent les hommes vivants,

parce qu'étant dans la succession ils sont imparfaits : ceux qui ont atteint Dieu ne peuvent publier l'erreur de la mort auprès des autres hommes ; et c'est pourquoi le problème moral se renouvelle intégralement en chaque destinée humaine. Arriver à la certitude que, comme le savait déjà Platon, la vie est une *purification* et un *apprentissage de la mort*¹, là est ma tâche suprême : car dans le désir de la sainteté divine je trouverai cette force infinie que n'ébranlent ni la fatigue, ni les remous sociaux, ni l'agonie, et j'atteindrai l'éternité véritable, celle que chercha Malebranche, cette *immensité divine* en laquelle sa foi retrouva Platon. Si la hauteur infinie du but lui permit de passer avec aisance de la scolastique d'abord, dont l'immobilité ne put jamais le satisfaire, à la science de Descartes, puis, sur la fin de sa vie, à celle de Leibnitz, son christianisme resta immuable ; et le scrupule de sa pensée philosophique (la philosophie constituant sa tâche contingente sur terre) répartit toujours la réalité personnelle et historique entre cette unique et essentielle inspiration pratique et les vraisemblances scientifiques de son temps. Telle est restée la tâche du philosophe. Nous devons donc croire que l'éternité que Malebranche cherchait, la Fin suprême qu'il apercevait sans cesse plus haut, il put l'approcher indéfiniment. Il voulut, a-t-il dit, penser et faire penser à la mort. Il faut admettre qu'à travers la mort il a trouvé Dieu. Ou plutôt, car rien d'humain n'est parfait, il faut admettre que Dieu lui a fait, comme à Calvin, comme à Arnauld, comme à Pascal, comme à toutes les grandes âmes dont nous ignorons le sort, le don suprême de la grâce, dont la privation explique tous les désaccords temporels.

Or tous quatre furent chrétiens, et leur pensée religieuse, dont l'expression est parvenue jusqu'à nous sous forme de

1. *Phédon*, 64 a, 67 c et e, 69 c, 81 a. Cf. Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923, p. 227.

querelles humaines, semble n'avoir laissé dans les siècles suivants un vide si profond que parce qu'elle quitta le monde avec leurs sublimes aspirations pour rejoindre son principe parfait ; il faut donc m'efforcer de retourner en leur haute compagnie à la source d'action la plus pure : à la seule morale qui n'ait pas cherché à se prouver par des raisonnements, mais par une pratique poussée jusqu'au sacrifice suprême ; à la vie de l'initiateur de la sainteté, de Celui qui le premier dans l'histoire du monde ne chercha ni à prolonger sa vie personnelle, ni à plaire à son église, ni à fonder une société terrestre. Il faut m'efforcer, en dehors de toute prévention, d'être purement chrétien. M'y efforcer humblement, en suivant, avec Pascal, les règles pratiques du christianisme, sans dogmatisme spéculatif, sans superstition du passé, mais comme des appels constants à la transcendance surhumaine. M'y efforcer sans espoir de l'être parfaitement, en tant qu'homme, dans la durée contingente de mon existence limitée, mais avec l'ardent et immédiat désir que le rythme de mes actions s'arrête et s'éternise en un acte de foi. Ce désir donne à la vie sa seule signification, en niant qu'elle doive se terminer. Et c'est à vrai dire le seul amour éternel, la seule passion universelle. Universelle, parce qu'elle peut diriger tous mes actes, dans quelque conception du monde que je me trouve errer. Universelle, parce qu'elle peut unir tous les hommes et constituer sous des formes variées une passion collective sans limites. Et puisque la vénération pour la sainteté, avec la puissante attraction collective qu'elle entraîne, est le plus intense des faits sociaux, on doit même espérer que l'exacte méthode sociologique, recherchant les fondements de la politique jusqu'aux origines de l'inspiration religieuse, et les suivant impartialement jusqu'à la forme qu'ils revêtent dans les plus hautes civilisations contemporaines, découvrira un jour le même mobile universel auquel une méthode purement pratique vient de nous amener. Car, en

vérité, notre point de départ, comme celui de Maine de Biran, comme celui du lecteur le plus indifférent, ne supposait d'abord « aucune prévention pour les matières de foi ou d'incrédulité » ; et notre méthode n'a cherché qu'à permettre à toute activité de rejoindre son propre principe.

Vu : le 15 Juin 1925.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

Ferd. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

Paul APPELL.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.	4
PREMIÈRE PARTIE	
CHAPITRE I	
<i>Maine de Biran : la Morale et le Moi.</i>	44
I. Le Moi actif et l'empirisme.	44
II. Le Moi actif et la pratique.	21
III. La pratique et le Moi rationnel.	33
CHAPITRE II	
<i>Kant : la Morale et la Raison.</i>	45
I. Autonomie rationnelle et légitimité.	45
II. Autonomie rationnelle et efficacité.	60
III. Légitimité, efficacité et sainteté.	78
CHAPITRE III	
<i>Renouvier : la Morale et la Passion.</i>	103
I. Finalité passionnelle et sainteté.	103
II. Finalité passionnelle et liberté	124
III. Humanité et finalité pure.	142
DEUXIÈME PARTIE	
CHAPITRE IV	
<i>Psychologie et Physiologie.</i>	149
CHAPITRE V	
<i>Conscience et Finalité.</i>	136
I. La Conscience du mouvement.	163
II. Les tendances et l'attention.	173
III. Les tendances et l'affectivité.	186
CHAPITRE VI	
<i>Temps et Finalité.</i>	197
I. Temps matériel et Temps spirituel.	197
II. Durée et Finalité.	212
III. La Finalité et l'Éternité.	228
CHAPITRE VII	
<i>La Finalité pratique.</i>	245

